

CONSTANTIN

NOICA

Eseuri
de duminică



Eseuri de duminică

Constantin Noica (Vitănești-Teleorman, 12/25 iulie 1909 – Sibiu, 4 decembrie 1987). A debutat în revista *Vlăstarul*, în 1927, ca elev al liceului bucureștean „Spiru Haret”. A urmat Facultatea de Litere și Filozofie din București (1928–1931), absolvită cu teza de licență *Problema lucrului în sine la Kant*. A fost bibliotecar la Seminarul de Istorie a filozofiei și membru al Asociației „Criterion” (1932–1934). După efectuarea unor studii de specializare în Franța (1938–1939), și-a susținut la București doctoratul în filozofie cu teza *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțință ceva nou*, publicată în 1940. A fost referent pentru filozofie în cadrul Institutului Româno-German din Berlin (1941–1944). Concomitent, a editat, împreună cu C. Floru și M. Vulcănescu, patru dintre cursurile universitare ale lui Nae Ionescu și anuarul *Isoare de filosofie* (1942–1943). A avut domiciliu forțat la Câmpulung-Muscel (1949–1958) și a fost deținut politic (1958–1964). A lucrat ca cercetător la Centrul de logică al Academiei Române (1965–1975). Ultimii 12 ani i-a petrecut la Păltiniș, fiind înmormântat la schitul din apropiere.

Cărți originale, enumerate în ordinea apariției primei ediții: *Mathesis sau bucuriile simple* (1934), *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant* (1936), *De caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului* (1937), *Viața și filosofia lui René Descartes* (1937), *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțință ceva nou* (1940), *Două introduceri și o trecere spre idealism* (cu traducerea primei Introduceri kantiene a „Criticei Judecării”) (1943), *Jurnal filosofic* (1944), *Pagini despre sufletul românesc* (1944), „*Fenomenologia spiritului*” de G. W. F. Hegel istorisită de Constantin Noica (1962), *Douăzeci și șapte trepte ale realului* (1969), *Platon: Lysis* (cu un eseu despre înțelesul grec al dragostei de oameni și lucruri) (1969), *Rostirea filozofică românească* (1970), *Creație și frumos în rostirea românească* (1973), *Eminescu sau Gânduri despre omul deplin al culturii românești* (1975), *Despărțirea de Goethe* (1976), *Sentimentul românesc al ființei* (1978), *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan* (1978), *Povestiri despre om (după o carte a lui Hegel: „Fenomenologia spiritului”)* (1980), *Devenirea întru ființă*. Vol. I: *Încercare asupra filozofiei tradiționale*; Vol. II: *Tratat de ontologie* (1981), *Trei introduceri la devenirea întru ființă* (1984), *Scrisori despre logica lui Hermes* (1986), *De dignitate Europae* (lb. germ.) (1988), *Rugați-vă pentru fratele Alexandru* (1990).

CONSTANTIN NOICA

Eseuri
de duminică

 HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactor: Oana Bârna
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Andreea Stănescu
DTP: Florina Vasiliu, Dan Dulgheru

CONSTANTIN NOICA

Eseuri de duminică

© HUMANITAS, 1992, 2011, 2013, pentru prezenta versiune românească (ediția print)

© HUMANITAS, 2013 (ediția digitală)

ISBN 978-973-50-4028-4 (pdf)

EDITURA HUMANITAS

Piața Presei Libere 1, 013701 București, România

tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51

www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro

Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro

Comenzi telefonice: 0372.743.382; 0723.684.194

Prin 1944, Noica intenționa să-și publice într-un volum, intitulat inițial *Esseuri despre Duminică*, o selecție de articole și conferințe, majoritatea datând din 1938 și 1940. A revenit asupra acestui proiect în anii '70 (moment în care, după propria sa notație, ar fi ales pentru volum titlul *Despre o Românie binecuvântată*) și apoi prin 1985, când, vorbind prietenilor despre această carte, o numea *Eseuri de Duminică* și o considera publicabilă într-un viitor mai mult sau mai puțin apropiat.

Pentru editarea volumului de față s-au folosit cele 33 de texte alese, revăzute și ordonate de autor în anii '70, optându-se însă pentru ultimul titlu. Am avut la dispoziție acest material de bază sub formă de tăieturi din presa vremii (cele mai multe în stadiu de șpalt) sau copii dactilo, cu intervențiile ulterioare ale autorului – ceea ce face, firește, ca textele din acest volum să aibă diverse modificări față de cele inițiale (inclusiv recuperarea unor fraze probabil eliminate, la momentul respectiv, din șpalturi). Ortografia a fost actualizată, dar s-au păstrat anumite forme lexicale (de ex. *aci*, *a vroi*) sau variante morfologice (de ex. *autoriză* pentru actualul *autorizează*) folosite de autor, chiar și atunci când coexistența lor cu formele recomandate astăzi ar fi justificat o unificare în sensul actualizării.

Data și locul primei apariții în presă, respectiv momentul și emisiunea radio (în cazul conferințelor) sunt menționate – cu o singură excepție, în cazul căreia sursa n-a putut fi identificată – în lista de referințe de la sfârșitul volumului, stabilită de Marin Diaconu.

EDITURA

DESPRE O ROMÂNIE BINECUVÂNTATĂ

Ce trist păcat, deznădejdea! Îl întâlnești sub toate formele în țara noastră, începând de la forma aceea, foarte blajină în aparență, dar cât se poate de vinovată, a strâmbăturii sceptice, și până la deznădejdea gravă, iremediabilă, patetic proclamată. Oameni care n-au făcut încă nimic deznădăjduiesc de tot. Oameni care n-au fost animați de nici un soi de voință producătoare declară deschis că orice voință e condamnată, aci, mediocrității. De ce, cu ce drept, după ce experiență?

E adevărat, lipsesc multe în Țara Românească. Dacă te duci în Ardeal, vezi că orice oraș are o tradiție și un stil. Dincoace nu e nici tradiție, nici stil. Dacă te duci în străinătate, vezi că orice focar de cultură răspândește cultură adevărată. La noi există centre de cultură, dar cultura pe care o produc ele e doar simulacru. Orice comparație ai încerca e în defavoarea noastră.

Să deznădăjduim? Mi se pare că e ultimul lucru pe care ar trebui să-l facem. Sunt atâtea de întreprins, înainte de a deznădăjdui, încât nu e cu putință ca deznădejdea să fie altceva decât o mască. Nu ni s-a spus de la început

că suntem un popor lipsit de tradiție? De ce mai stăruim în a o releva? Nu știm prea bine că nu poate fi vorba, încă, de stil și de cultură națională? De ce ne-am plânge de așa ceva, cu fiecare prilej?

Dacă întorci lucrurile pe fața cealaltă, găsești că România e o țară binecuvântată, pur și simplu, și că cine e tânăr astăzi în ea nu are decât a se ferici. E o naivitate, se va spune: dar lăsați-ne să dezvoltăm puțin această naivitate.

Închipuiți-vă, pentru a începe, că pământul românesc nu are nici măcar un secol de când rodește – și aceasta nu numai la figurat, ci chiar la propriu. Acum cincizeci, șaiszeci de ani încă, peste multe din întinsurile noastre creșteau păduri. Nu e o binecuvântare să știi că arunci sămânța într-un pământ tânăr și plin de vlagă, în timp ce, la alte popoare, nu numai sufletele, ci și pământurile sunt ostenite? Până acum câțiva ani, și astăzi chiar, oricine se ducea pe coasta dobrogeană găsea, fără nici o osteneală, monezi și obiecte vechi. N-avem tradiție, nu-i așa? Dar a scormoni cineva bine pământul acesta românesc spre a vedea dacă avem sau nu tradiție? La Sarmisegetusa, știți bine, abia acum doi ani s-au început săpăturile. În Moldova există, pare-se, o preistorie a cărei cercetare nu s-a sfârșit încă. Nu e, și de astă dată, o binecuvântare să știi că oriunde ai scormoni puțin pământul găsești ceva, ceva neștiut, nou, esențial poate, pentru rosturile de aci?

Iar în planul culturii este aidoma. Oriunde încerci să întreprinzi ceva, dai peste un câmp nou, abia deștelenit.

Cum nu are această întunecată generație tânără tot romantismul începutului? Tot ce faci e început, și nu depinde decât de tine pentru a fi început temeinic. Istoria literară abia începe, și ea. Să tot fii erudit, în această țară unde numai teren de erudiție nu-ți lipsește. Sunt mai multe inedite în secolul nouăsprezece românesc decât opere editate, de asta poate fi oricine sigur. Cum nu-i apucă pe tinerii noștri febra de a scoate la lumină atâtea comori care-i așteaptă pe aici, prin preajma lor, prin manuscrisele Academiei, prin hârtiile câte unei familii cu tradiție, peste tot unde e firesc să fie! Cercetarea critică, și ea, este încă îngăduită într-o foarte întinsă măsură. Până acum câțiva ani se mai putea scrie cu folos despre Eminescu, și orice teză de licență asupra-i avea sorti să devină o piesă culturală. Astăzi, în afară de Eminescu, oricine poate fi cercetat cu folos. Ce așteptăm? Hasdeu este nepublicat și necunoscut. Scrisorile lui Duiliu Zamfirescu, pe care le publică de câțiva vreme o revistă românească, pun foarte multe lucruri într-o lumină nouă. Peste tot poate fi aruncată lumină nouă și sunt multe colțuri în care e nevoie doar de lumină, căci nici atâta n-a fost până acum.

Dacă cineva ar vrea să aibă măsura fericirii noastre cărturărești, ar face bine să se uite la tovarășii săi, cărturari și tineri, din Apus. Ar face bine să se gândească la tinerii aceia din Italia, care lucrează teze despre Coșbuc sau literatura românească de astăzi, probabil pentru că nu mai au prea multe de lămurit într-ale lor.

Ar face bine să se uite la tinerii aceia francezi, care au studiat până și bucătăria, da, felurile de mâncare ale

secolului optsprezece francez, și care acum își îndreaptă atenția către problemele coloniale, iarăși pentru că nu mai au mare lucru de făcut la ei acasă. Sau, mai bine: e întotdeauna ceva de făcut în sânul unei culturi mari, dar pentru a da rezultate interesante nu ți se cere numai muncă, ci și inteligență sau ingeniozitate. Aici, la noi, puțină muncă ar ajunge. E mai ușor să fim deznădăjduiți decât să fim silitori?

Nu am vroi să avem aerul că predicăm cuminenția, acea cuminenție nătângă, dincoace și dincolo de care nu este nimic. Dar nu se poate admite ca inteligența și neliniștea omului tânăr de azi să fie numai prilej de scepticism și deznădejde, iar nu și de creație. E prea mult îndemn la lucru, în împrejurările culturale pe care le trăim, pentru a nu simți, sau pentru a nu face pe alții să simtă, că avem cu toții o oarecare misiune de îndeplinit.

Și mai este ceva binecuvântat în alcătuirea românească de azi. E faptul că, dacă vroim să fim cărturari, putem fi numai cărturari, sau, dacă vroim să fim altceva, putem să fim numai altceva. Nu mai apasă asupra conștiințelor noastre obsesii, așa cum era cea a întregirii neamului. Nu mai suntem datori să închinăm, cel puțin jumătate din puterea noastră de a vroi și visa, unui ideal pe care lumea nu-l putea ști apropiat, dar pentru care era datoare să lupte în prezentul vieții ei istorice. Vom avea și noi, poate, însărcinări politice de îndeplinit. Va fi apăsând și asupra noastră o mare misiune națională, pe care e momentul s-o descifrăm. Dar nu mai trăim

sub obsesii: sub unica, nobila, dar istovitoare obsesie care trebuie să fi secătuit de vlagă atâtea suflete mari ale trecutului românesc.

Pentru ce s-au jertfit aceștia, dacă nu pentru a ne da nouă libertatea de a fi astăzi și altceva decât luptători, și altceva decât niște sacrificai? Pentru ce a renunțat, ceasuri întregi pe zi, la cărturărie Titu Maiorescu, sau alt om înzestrat al generației sale – căci acesta nu era poate un obsedat al mitului întregirii – decât pentru a îngădui celor de azi să cărturărească în voie, în atâta voie câtă poate fi îngăduită vreodată de nevoile unei societăți în plină dezvoltare?

Binecuvântată este, prin urmare, această Românie în care orice muncă e rodnică, și munca însăși, dreptul la muncă, e rodul cel mai frumos pe care-l culegem de pe urma înaintașilor noștri. Nu de multe ori în istoria unui neam individul are acest drept de a se realiza pe sine prin muncă și de a îmbogăți în același timp societatea, în prelungirea, iar nu împotriva dorințelor ei. Cândva, cultura românească va fi și ea obosită, iar cuvântul românesc va fi călătorit peste toată harta gândului. Atunci vor apărea creatorii cei mari, negreșit: atunci geniul va putea fi românesc; dar atunci munca nu va însemna nimic, sau va însemna atât de puțin, prin ea însăși, încât cei mulți vor privi cu jind spre noi.

Să te ferești, spunea cineva, să te jinduiască cei de pe urmă pentru ceea ce puteai să faci!

ȚINEȚI MINTE...

Poate că și cititorul e obsedat de reclama aceea care se transmite de câțva timp prin radio: „Țineți minte trei cuvinte...” și urmează cele trei cuvinte pe care, nu știu cum se face, dar le uit neîncetat.

Nu e ceva ciudat în întâmplarea aceasta? În definitiv, atâta tot te roagă oamenii: să memorezi trei cuvinte. Iar tu nu memorezi trei, ci patru (țineți – minte – trei – cuvinte). Și totuși, în loc să știi ceva, un lucru care poate ți-ar fi și ție de folos, nu numai fabricantului cu reclama, știi doar că ar trebui să știi ceva. Așadar, nu ții minte decât pe jumătate: dar exact jumătatea care nu-ți trebuie.

Mi se pare că așa facem cu foarte multe întâmplări și învățăminte din viața aceasta, plină de întâmplări și învățăminte. Ținem noi minte câte ceva din ele, dar mai ales ceea ce *nu* trebuie. Adesea fiindcă lucrul accesoriu e prin el însuși mai atrăgător decât cel esențial (după cum în reclama de mai sus tocmai partea accesorie, „țineți minte trei cuvinte”, era în versuri). Dar în cele mai multe cazuri reținem accesoriul pur și simplu fiindcă antipatizăm lucrul esențial.

Și cum să nu antipatizăm esențialul? E așa de auster, așa de grav, așa de incomod. Ce plicticos ar fi să ne silească cineva să știm legile căderii corpurilor, după Newton, în loc să ne mărginim a ști chestia – chiar inexactă, cum pretind unii distinși învățați – a măru-lui care i-a căzut în cap. Iar dacă biografia lui Kant e nițel mai plăcută decât doctrina sa – e fiindcă în cea dintâi figurează și câteva date care nu dovedesc nimic serios, de pildă faptul că filozoful juca din când în când câte o partidă de biliard sau că, spre bătrânețe, obișnuia să prefere vinul roșu celui alb.

A, dar acum îmi aduc aminte totul: „Țineți minte trei cuvinte: vin, șampanie, Rhein!“ Sigur că da, „vin, șampanie, Rhein“. Sau „vin, șampanie, Mott“? Mi se pare că era Mott. Sau nu, Rhein...

Ei, dar acum ne-am încurcat de-a binelea. Așadar, tocmai când lucrurile păreau că se limpezesc, se întunecă definitiv. Și nu e întristător la culme? Vine cineva și te roagă să ții minte trei cuvinte: și nu ții minte trei, ci de două ori trei, adică șase (țineți – minte – trei – cuvinte – vin – șampanie). Iar tocmai la al șaptelea, cuvântul magic, cheia, adevărul, esența, tocmai acolo te înfunzi. Hotărât, e un destin în toate astea: destinul de-a ști neconținut totul, afară de puținul care trebuia știut.

Dar e și vina celor care stăpânesc acest puțin. La urma urmelor, de ce ni-l îmbracă în tot felul de lucruri accesorii, care ne satisfac setea de-a ști fără să știm, propriu vorbind, nimic? De ce nu ne spun simplu, deschis, cinstit, adevărul lor, unicul lor adevăr? Să spună

de pildă: Mott, Mott, Mott. Sau: Rhein, Rhein, Rhein. Și am înțelege, poate. Nu exista oare în Antichitate un grec care credea că toată lumea se reduce la un fel de Unu nemișcat, ceea ce-l făcea să exclame, pur și simplu: Unule, Unule, Unule?

Și totuși mă gândesc că nici soluția aceasta n-ar fi cea ideală. Pe zidurile tunelului prin care circulă metrourele din Paris stă scris: Dubonnet, Dubonnet, Dubonnet... Iată un negustor care lucrează cinstit și sigur, mi-am spus văzând reclama aceea lipsită de orice literatură. Dar nici astăzi nu știu ce e „Dubonnet“!

Așa că, știu eu? Poate au nițică dreptate și cei cu literatura. Dar mi se pare că ar trebui convocat un congres...

ÎNTÂMPLĂRI CU DRAGOSTE

Nu e un miracol faptul că poți învăța ceva din romane? Le citești fără să vrei, aproape. Le citești pentru că e vorba de o dragoste, acolo; pentru că, deși ai mai citit cărți de dragoste te interesează foarte mult dragostea asta; le citești așa, fiindcă te fură ele, te cheamă ele să-ți spună povestea pe care o au pe suflet.

Și pe urmă, toate astea se consumă. Iar din cartea pe care ai citit-o îți rămâne doar câte un aspect social sau numele unei străzi din Londra – lucruri pentru care n-ai citi cartea, care *nu* existau pe când o citeai și care rămân acum cu tine, vitale; în timp ce restul acela, insistent altă dată, s-a îngropat undeva pentru totdeauna.

Pentru ce se citește, de pildă, *Forsyte Saga*? Pentru că e o frescă a societății engleze din secolul al XIX-lea și contemporane? Asta o vei crede *după* ce vei fi sfârșit volumele. Dar, când le citești, o faci pentru că în volumul întâi e dragostea lui Bosinney cu Irene, în volumul al doilea dragostea lui Jolyon cu aceeași Irene, iar celelalte volume le citești pentru Fleur și pentru Jon, pentru dragostea lor, deschisă la început, înăbușită apoi și

declanșată, la urmă, în acea frenetică și dureroasă poveste din *Swan Song*.

O frescă a societății engleze? Bineînțeles. O familie întreagă, cu graficul ei, întemeindu-se, pe la începutul veacului al XIX-lea, prin tipul acela rural, Jolyon Forsyte; împânzindu-se apoi în Londra și constituind expresia perfectă a burgheziei engleze din epoca victoriană; evaporându-se, apoi, odată redusă la Jolyon Forsyte, strănepotul primului Jolyon, tip la care caracterele familiei abia mai sunt perceptibile; – toate astea le întâlnești, fără să vrei, în romanul lui John Galsworthy. Și nu adâncești, tot fără să vrei, prefacerile unei societăți întregi, cascada ei de moravuri și mentalități, până la mentalitatea timpului nostru? Dar lecția solidă despre evoluția orașului Londra? Dar înmormântarea reginei Victoria? Dar cursele de cai și doctrinele sociale, și mòdele în artă? Lista poate continua încă mult. Și toate astea venite așa, pe deasupra: accesorii la niște întâmplări cu dragoste...

Căci atâta tot sunt romanele. Dar viața – este ea mai mult decât atât? O întâmplare cu dragoste, dacă vreți și una cu foame, cu sete, cu sport și cu somn. O trăim direct, fără nici un calcul, prinși de intriga ei, care e intriga noastră, consumând-o până la capăt cu poftă, citind-o febril și zilnic, pe ea, romanul nostru de toate zilele.

Doamne, dă-ne romanul nostru cel de toate zilele – ca să putem trăi.

Iar târziu, când îmbătrânești în câte o experiență, îți dai seama că ai învățat ceva: cu totul altceva decât

făcuseși. Din niște simple întâmplări cu dragoste sau cu sete, ai învățat – prin ce superbă alchimie? – că oamenii nu trebuie să fie răi unii cu alții, că societățile se schimbă și că nu e bine să bei apă rece când ești încălzit...

E ceva neașteptat în spatele fiecărui lucru. E „restul“ lui. Nimeni nu trăiește pentru el. Dar târziu, când arderea lucrurilor s-a sfârșit, el rămâne lângă tine intact, ca un dar nesperat al vieții acesteia miliardare.

DESPRE NESUFERITA INTELIGENȚĂ

Ați observat, desigur, ce repede hotărâsc unii oameni în ce privește strălucirea sau mediocritatea semenilor lor. Cutare? spun ei. Dar e un prost! Tipul celălalt, da, e nițel mai inteligent. Sau, ceva mai rar: ce inteligentă femeie!

Cum fac ei să hotărască atât de sigur și atât de repede? În definitiv, inteligența e, până la un punct, ca frumusețea: o simplă dispoziție, pe care cineva o poate avea necentenit, nici vorbă, dar care e mai accentuată într-unele zile, mai impunătoare într-unele situații, mai cuceritoare cu privire la unele persoane. Femeile știu bine aceasta și de aceea își regizează, nițel, frumusețea lor. Ele înțeleg foarte bine să li se spună: ce frumoasă ești astăzi... Dar care om inteligent nu s-ar supăra când i s-ar spune: ce inteligent ești astăzi!

Și cu toate acestea, nu ar fi chiar atât de absurd și ofensator. Inteligența nu reușește de fiecare dată pur și simplu fiindcă ea nu e reacțiune automată, ci o facultate, de a cărei prezență în sânul unei persoane nu te încredințezi decât după multă observație. Inteligent nu e cel care reușește o dată, de două ori, de trei ori; căci s-ar putea să reușească printr-un material de împrumut.

Inteligent e cel care e *altul* de nenumărate ori. Mediocru o dată, mediocru a doua oară, și totuși nou, personal, dacă stai să-i totalizezi reacțiunea.

De aceea, ca să poți spune despre un om că e inteligent, de câte ori nu trebuie să te fi plictisit, decepționat, indispus el...

Omul inteligent e cu atât mai plicticos cu cât are o ciudată caracteristică: vrea întotdeauna să facă legături. El nu-și acordă libertatea să sară de la una la alta: ci o bună parte din inteligență și-o cheltuiește tocmai în a racorda aceea ce a spus cu aceea ce vrea să spună, astfel încât totul conversației să fie ceva armonios. Ca și cum numai de armonie și echilibru ar avea nevoie oamenii.

Am învățat întotdeauna ceva mai mult de la oamenii proști decât de la cei inteligenți. Prostul e mai proaspăt, mai lipsit de prejudecăți, mai surprinzător. El sare de la una la alta și are ce replica și pentru o întrebare, și pentru alta. Va fi, poate, inteligentul mai personal. Dar e mai obositor, mai greoi. Caută să-ți înțeleagă întrebarea, șovăie, te mai descoase o dată. Și, până la urmă, exclamă blajin: de, știu eu?

Prostul știe întotdeauna, asta-i marea lui superioritate. Chiar dacă n-o știa el, au știut-o alții: iar el are memorie. Vorbele de spirit, marile adevăruri, fleacurile esențiale care fac viața unei societăți – prostul le transmite și întreține. Din zece oameni inteligenți, unul singur e de folos. În schimb, toți proștii sunt făcători de bine.

Ferice de societatea care-i are!

Cine crede în inteligență, și numai în inteligență, nu va înțelege niciodată rostul zilei de Duminică. Iar omul modern nu înțelege. El *trăiește* – în felul lui – ziua de Duminică; o multiplică și legalizează; face din sărbătoare o îndatorire cetățenească; dar nu o înțelege. Nu are nici un organ pentru a o înțelege.

S-ar putea începe o critică a omului modern (dar din multe puncte s-ar putea ea începe) tocmai de aci: de la mediocritatea zilei sale de Duminică. Și cum n-ar fi mediocră o zi pe care, în loc s-o lase îmbibată de toate înțelesurile și tainele ei, luminatul om de ieri și astăzi a „raționalizat-o”? Dar cercetează adânc Duminica oamenilor, răscolește bine sărăcia și incertitudinile ei, dacă vrei cu-adevărat să vezi cum se pot secătui sufletele prin tot ce face și nu face inteligența, atunci când se înstăpânește singură peste ele.

În ordinea spirituală, inteligența goală nu depășește niciodată etica. În ordinea vieții, nu depășește igiena. Prin urmare ce sens are, pentru ea, Duminica? Unul igienic: după ce ai lucrat șase zile, te odihnești a șaptea

zi. Te odihnești, nu faci altceva. Dacă ești în stare să lucrezi și în ziua de Duminică, fără să-ți zdruncini sănătatea, atunci lucrează. Dar e preferabil, e mai chibzuit, e mai sănătos să nu lucrezi. Tot așa cum e „sănătos și chibzuit“ să postești din când în când. Organismul are uneori nevoia să se refacă și spiritul să se distreze. Asta-i tot.

Ce uimitor ni se pare să întâlnim în scrierile bisericești osânda grea aruncată asupra celui ce nu „sfințește“ ziua de Duminică! Fiindcă Biserica nu cere numai să nu lucrezi spre a te odihni. Cere să nu lucrezi fiindcă *așa trebuie*. Și o cere cu strășnicie. În cea mai neînsemnată scriere izvorâtă din învățăturile creștinești vei citi că ne așteaptă pe toți pedepse grele și revărsarea mâniei cerești pentru faptul că nu ținem și cinstim ziua Duminicii. „Blestemat să fie acel om care va lucra de sâmbătă seară până luni la răsăritul soarelui“, scrie acolo. Căci ziua Duminicii e rânduită „ca nici un lucru să nu lucrați, nici rădăcinile din grădină să nu le scoateți...“

Cât poate înțelege din blestemul acesta inteligența? Aproape nimic. Cel mult va pretinde că omul neevoluat de la începuturile creștinismului și din religiile primitive avea nevoie să i se impună igiena; și să i se impună așa, pe cale de edict religios, căci altfel nu i se conforma.

Dar lucrurile au alt tâlc, mai adânc cu mult de cum o dovedesc luminile simple ale minții. Duminica nu e lăsată întru odihnă; ci pentru ca, nemuncind în înțelesul obișnuit, să nu te mai înstrăinezi lucrului și lumii. Ea nu trebuie deci privită ca un interval de refacere,

între două perioade de trudă; ci drept întâia zi plină din săptămână, întâia zi în care nu te mai îndeletnicești cu altceva decât cu tine și cu tainele ce țin de tine. E ziua Domnului; adică ziua singurătății tale, a întoarcerii tale la izvor. Cum ar putea fi binecuvântată munca din celelalte zile dacă n-ai avea la începutul și capătul lor această Duminică de regăsire?

Mi se pare că fără un sens religios, chiar, și încă ziua noastră de-a șaptea ar putea avea mai multă greutate decât tot restul. Dar câtă n-ar trebui ea să aibă așa, de vreme ce are cu-adevărat un sens religios! Și când compari plinătatea unei zile „de odihnă” trăite creștinește sau trăite în spirit, pur și simplu, cu repaosul monoton al unuia care nu e decât civilizat, cum e omul contemporan, te întrebi dacă acesta va redeveni vreodată tot ce a încetat, fără prea mult rost, să fie.

E atât de înstrăinat lumii omul contemporan, încât nu poate înțelege ziua a șaptea (de ce a șaptea și nu a cincea sau a noua – nu-i așa?) decât ca o nouă înstrăinare a sa în lume. Duminica nu-i e lui nicidecum ziua regăsirii; ci a unei pierderi de alt tip în lume. A unei pierderi desfătătoare. E ziua „abandonului”. Șase zile omul slujește ceva: și trebuie să slujească într-o incomodă stare de tensiune, cu inteligența, cu mușchii, cu voința ascuțită. Acum vine ceasul eliberării în distracție. Să ne dăruim, pasiv, jocului, căci ne-am închinat destul muncii.

Dar e slujnicie, într-un caz ca și într-altul! Ne-am deprins atât de mult să slujim cui trebuie și nu trebuie,

încât orice încetare de a lucra a devenit o încetare de a fi. Când nu mai slujim, nu mai suntem. Începem de la și sfârșim la obiect. Blestemul pentru lumea de azi nu e să lucreze, tantalic, la ceva sau la altceva; la orice. Blestemul e șomajul. O săptămână cu șapte Duminici, fără puțință de-a te dăruia, nici de-a binelea, nici în joc, lucrurilor, deci fără trudă, dar și fără distracție – așa ceva ar fi supliciul suprem.

Că munca noastră nu e sfințită de nici un înăuntru; că Duminica noastră e doar ocolirea acestui înăuntru, e doar distragere și distracție – lucrul nu e oare tulburător? Că, lăsat singur, omul nu mai are ce face, nu e groaznic? Atunci la ce bun restul, dacă singurătatea nu e bună de nimic?

Și la fel: la ce bun șase zile oarbe, dacă a șaptea nu aruncă nițică lumină asupra-le?

Omenirea de azi se ocupă stăruitor de organizarea muncii. Din când în când se gândește și la organizarea răgazurilor. Numai că nu de *organizare* ar trebui să fie vorba: ci de înțelegere a răgazului. Și ce ridicol să încerci reglementarea repaosului duminical, când numai repaos nu este!

Dar acesta e destinul inteligenței: să se amestece unde nu trebuie și să nu facă ceea ce trebuie. Mi se pare că e timpul să fim exasperați.

FIUL RISIPITOR ȘI FRATELE SĂU

Lasă adevărurile teologiei deoparte; nu te gândi la Cuvânt, nici la învățătură, cu-atât mai puțin la dogmă. Privește viața creștinului așa cum este ea, așa cum poate fi ea, pe măsura de totdeauna a omului. Vei vedea atunci că polii ei nu sunt decât aceștia: fiul risipitor și fratele său. Între aceste două capete se petrece viața noastră creștină, cu triumfurile, dar mai ales cu impuritățile ei.

Fiul risipitor greșeste pentru că *ignoră*. Nu cunoaște încă pe Dumnezeu și, într-un sens, se ignoră și pe sine. Pleacă în lume ca să se caute. Ca să-L caute. Va păcătui mult? Da, va fi numai păcat: sete, curiozitate, ardere. Dar norocul său e tocmai că ignoră. Tot păcatul lui de rătăcitor prin lume ține de neștiință, adică de nevinovăție. De aceea tatăl îl iartă. Și cine știe dacă Dumnezeu nu-l mântuie?

Fratele fiului risipitor greșeste pentru că știe. Cunoaște pe Dumnezeu și se cunoaște pe sine. Trăiește după poruncă; de i se va porunci mult, se va supune mult. Dar știe că se supune. Știe că este numai supunere. Tot păcatul lui de ființă stătătoare și ascultătoare stă în

aceasta – că, alături de faptă, are și cunoașterea faptei sale. Cum poate fiul risipitor primi ceva de la tatăl său, când el, fratele care se știe bun, n-a primit încă totul? De aceea tatăl nu-l răsplătește. Și cine știe dacă Dumnezeu îl mântuie?

Nu e de întrebat cine dintre ei este mai bun. Nici unul n-are dreptate și nici unul nu e bun. Dar amândoi sunt vii, iată adevărul. Amândoi trăiesc din plin – laolaltă sau deosebiți, în văzul lumii sau ascunși de ea – trăiesc din plin în inimile noastre de creștini. I-au purtat cu ei și sfinții. Îi poartă, ca pe cele două tipuri de viață între care puținătatea noastră se mișcă, fiecare dintre bunii creștini. Căci creștinătatea înseamnă viața acestora care suntem. Și suntem cu fiul risipitor sau cu fratele fiului risipitor, când nu suntem cu amândoi.

Nu poți spune, hotărât lucru, cine din ei greșește mai puțin. Dacă păcătuim – așa cum spunea odată un sfânt și teolog că păcătuim, în genere, din trei îndemnuri: din voluptate, din curiozitate și din orgoliu –, atunci fiul risipitor și fratele său sunt la fel de vinovați. Căci primul păcătuiește mai ales din voluptate; ultimul păcătuiește mai ales din orgoliu; iar amândoi păcătuiesc, în felul lor, din curiozitate: fiul risipitor din curiozitatea deschisă a aventurierului, iar fratele fiului risipitor din curiozitatea meschină a reținutului. Poți prefera un stil de-a fi altui stil de-a fi. Dar amândoi *sunt*; și amândoi greșesc, pentru că sunt.

Ce-i face atât de vii? Poate dublul acela instinct, despre care spunea odată Keyserling că însuflețește toată

existența noastră ca oameni: Foamea originală și Frica originală. Căci fiul risipitor stă sub semnul foamei; e înfometat de lume, de noutate, de cheltuire. Iar fratele fiului risipitor stă sub semnul fricii; se teme să nu piardă, se teme să riște, se teme să dea. Și iată-i pe amândoi, față în față, după ce unul a ocolit lumea și celălalt și-a îngrijit propria sa grădină – iată-i acum, ca două fețe ale vieții iarăși.

Nu-i vedeți pe ei, peste tot? Mi se pare, câteodată, că-i pot vedea și-n Marta și Maria. Marta e ursuză, închisă, vrednică, firește, dar nemulțumită ca fratele. Și Maria e risipitoare ca fiul. Dar destinul fiului risipitor e să se piardă în acțiune, pe când Maria se pierde în contemplație. E, între ei, toată distanța de la spiritul masculin la spiritul feminin. Încolo însă – sunt aceiași.

E o întreagă lume în fiul risipitor și fratele său. Și e atât de plină viața din ei, încât nici unul nu poate fi judecat etic. Fratele cel bun încorporează etica; dar singur fiul risipitor ar putea scrie una. Căci etica e o simplă perspectivă asupra vieții, și creștinismul-viață nu s-a acoperit niciodată cu o singură perspectivă.

Parabola fiului risipitor e parabola fiului și a fratelui.

E parabola celor doi copii, care sunt copiii pământului.

Ceea ce te izbea, înainte de războiul de față, în Franța (ce plăcut e să vorbești despre țările pe care toți le uită!), era prezența, în inimile și pe buzele celor mai mulți, a unei „Franțe eterne“. Veți vedea – spuneau ei, în câteva cuvinte – cum știe să reacționeze Franța în fața primejdiei. Există o Franță de totdeauna, a Ioanei d’Arc sau a Marnei. Acum putem fi divizați; acum ne putem dușmăni între noi. La nevoie însă, vom ști să regăsim izvoarele unității și invincibilității noastre.

Nu gândul de-a le arăta, în lumina celor întâmplate, falsitatea ne îndeamnă să amintim de cuvintele acelea. Ele sunt, poate, mai exacte decât s-au dovedit în ceasul de față. Și am înțeles întotdeauna, gândindu-ne la acea Franță eternă, disprețul pe care, în fond, îl aveau francezii față de oamenii lor politici, cu Daladier în frunte, când spuneau despre ei că sunt ceva mai mediocri de cum ar merita Franța. – Dar nu pentru plăcerea de-a compara cuvintele acelea cu realitatea istorică înțelegem să le amintim. Ci pentru ele însele. Căci ele au sens. Da, chiar astăzi au un sens.

Dar în ce înțeles avem dreptul să vorbim despre o „Românie eternă”? Hotărât, nu în înțelesul în care vorbim de o Franță ori Romă veșnică. O Franță poate crede în stabilitatea geniului ei, ca și în zădărnicia trudei de-a adăuga ceva nou acestui geniu național; Roma e firesc să năzuiască a redeveni cea de altădată. Dar neamul românesc? Unde, în trecutul său, se întâlnește culmea dincolo de care istoria sa să consimtă a fi un simplu fenomen de repetiție?

La un anumit nivel, e adevărat, România și-a dovedit dreptul la eternitate. Dar numai la un anumit nivel: cel biologic. „Romănu-n veci nu pierе” sau „Romănul are șapte vieți în pieptu-i de aramă” – sunt deci certitudini naționale; și ar fi cu adevărat liniștitoare dacă perspectivele tehnicii moderne n-ar primejdui, după unii, până și ființa neamurilor, atunci când acestea cad sub jug străin. Ne e însă cu neputință să înțelegem cum de își închipuie unii buni români, de cea mai patriotică speță, că neamul nostru are dreptul să se mulțumească cu atât. Și că, dacă supraviețuiește, viețuiește.

Fiindcă, vedeți, este vorba și de altceva decât de viața biologicului din noi: e vorba de viața spiritualului din noi. Altminteri, ce rost are să proclamăm dreptul la eternitate al neamului tău, dacă nu atingi planul valorilor asigurătoare de eternitate? și Roma antică, la care vrea să se întoarcă Roma de azi; și Franța istorică, la care vrea să rămână Franța de azi; până și Anglia aceasta încăpățanată – toate s-au încheat, ori au simulat că se încheagă, în jurul unor valori spirituale.

Era semnul mării noastre tinereți, în rău ca și în bine, că nu luptasem încă pentru valorile spiritului. Noi am luptat pentru geografia românească, nu pentru duhul românesc. Am luptat cu duhul nostru, firește: dar nu *pentru* duh. Toate răscoalele noastre din trecut au fost – și nu puteau fi altceva – răscoale nu pentru, ci împotriva unei stări de lucruri: o asupraire străină sau o proastă rânduială economică. Lupta pentru spirit este însă luptă pentru ceva. Și știți care e deosebirea între oricare altă luptă națională și lupta pentru valorile spiritului? E, poate, aceea că prima se gândește la oameni, pe când cealaltă se gândește la om. Independența și bunăstarea pentru români reprezintă o problemă; dar care trebuie să fie tipul de om românesc, iată, în ordinea spiritului, problema.

Dar tipul de om românesc e cel de totdeauna! ni se spune. Și iată-ne întorși tocmai la ceea ce puneam în discuție: România eternă. Oamenii aceștia știutori și înțelepți (revoltător de înțelepți), care ne tot trimit îndărăt, nu vor defel să admită că „românul de totdeauna” e o ființă nedesăvârșită, pentru că nici n-avea cum să nu fie ființă nedesăvârșită. Ni se spune că românul de totdeauna e, de pildă, tolerant în materie religioasă. Dar cum să nu fie tolerant cu cei de altă lege insul care abia dacă poate să-și vadă de legea sa? Ni se spune că e răbdător. Dar ce altă virtute putea el desfășura, sub vitregia vremurilor, decât răbdarea? Că e supus. Putea să se revolte? Că e înțelept. Putea să se smintească?

O, oameni înțelepți, așa cum spuneți că este românul de totdeauna, amintiți-vă de vorba Apostolului Pavel:

„Dumnezeu a trimis lucrurile bune ale lumii ca să facă de rușine pe cele înțelepte.“ Nu vedeți că tot ce prețuiți în românul de totdeauna este tot ce nu este el, tot ce nu a putut fi el? Nu vedeți că ne îndemnați să practicăm numai negativul vieții spirituale românești?

Dar aveți dreptate; o singură dată aveți dreptate. România de totdeauna e cea care nu s-a întrupat încă.

Ce frumos titlu de revistă, *Familia*! Câtă îndreptăţire în el şi câtă nobleţe – dacă îl luăm altfel decât în înţelesul civil, mic burghez, pe care ne-am obişnuit prea des să-l adoptăm. Căci nu aparţinem, fiecare, câte unei familii, câte unei familii spirituale, dincolo de care „nu vedem“, dincolo de care „nu suntem“? Nu este o familie, una singură, zarea noastră toată? Putem noi altceva – substanţialiceşte altceva – decât pot cei din familia noastră? Ne depăşim noi vreodată condiţia, soarta? Pierim noi de altă moarte decât pier cei din tagma noastră?

Lucrurile acestea care s-au spus – vai, de câte ori şi sub câte înfăţişări nu s-au spus! – sunt sortite regăsirii de către fiecare dintre noi. A regăsi, iată un lucru de care nu ostenim niciodată. Te miri, chiar, cum de nu s-a scris până acum o filozofie a regăsirii, un sistem, atent gândit şi subtil, prin care să ni se explice cum se face trecerea de la prospeţime la putreziciune; cum însufleţim cu prezentul nostru vechiturile trecutului. Mi s-a părut, într-un rând, că sensul cel mare al vieţii acesta e:

de a semnifica banalitățile, de a le redescoperi. Știați – spuneam atunci – că „cel ce fură azi un ou...” este un adevăr într-atât de tulburător încât, dacă vreun om a trăit pentru a-l redescoperi, el nu a trăit degeaba? Să rostim deci curajos banalitățile noastre, odată ce am ajuns până la ele. Să nu eliminăm din repertoriul nostru decât ceea ce este de rangul al doilea; de rangul întâi e tot ce ne aparține, iar ceea ce ne aparține poate fi spus fără de sfială, chiar dacă nu ne-a aparținut întotdeauna.

Există două procese de conștiință remarcabile pentru viața sufletească a fiecăruia dintre noi. Unul e căpătarea conștiinței *negative*, a limitelor, descoperirea că nu poți face orice, nu poți fi orice, cât de lungă ar fi viața. Descoperirea aceasta nu se face prea devreme și, de altfel, nu se face întotdeauna. Adevărul că nu poți face orice este o banalitate, foarte bine, dar o banalitate peste care deseori aluneci cu acea splendidă inconștiență ce este principalul sprijin al vieții noastre sufletești. Treci ani de zile pe lângă locuința unui muzicant, îl auzi studiind, întotdeauna cu o îngerească răbdare; te distrează regularitatea lucrului, la început; te plictisește, ceva mai târziu, și în cele din urmă te lasă nepăsător, pur și simplu, căci nu mai vezi și nu mai auzi. Și, deodată, fără să-ți dai seama cum ți-a venit lucrul în minte, te întrebi: dar dacă aș face și eu la fel? dacă aș trăi viața aceea de șase, opt sau zece ore pe zi de muncă, aș putea cânta? Și simți că nu ai putea cânta. Simți că nu este în tine cântecul – și nu va fi acolo niciodată. – Sau, tot astfel, simți că n-ai putea fi geometru. Cine te-a împins la o

asemenea întrebare? Tu faci cu totul altceva și poate nu ești codaș în meseria ta. Dar simți așa, din senin, că n-ai putea fi fruntaș în meseria geometriilor; că poți trăi viața oricui și poți s-o iei de la oricâte începuturi, și tot n-ai să treci peste un anumit prag. Îți simți pragurile, asta e. Ajungi până la ele, poți deschide chiar ușa, spre a vedea ce e dincolo, spre a bănuî ce e dincolo; dar atât.

Alături de această conștiință negativă a limitelor, se petrece un alt proces, care duce și el la deșteptarea unei conștiințe: e conștiința *pozitivă* a limitelor; descoperirea că, deși nu poți face decât un lucru anumit, oricât de lungă ar fi viața, poți totuși face destul în limitele care-ți sunt prescrise. La fel de neașteptat cum îți apare uneori, când ieși din tinerețe – căci a fi tânăr nu înseamnă oare a nu avea nici una din aceste conștiințe? –, cum îți apare câte o barieră, câte o sentință a destinului, spunându-ți: asta nu e pentru tine; tot așa îți apare câte un îndemn, amintindu-ți: asta nu e pentru altcineva, e pentru tine. E ca și cum fiecare s-ar descoperi purtător al unui mesaj și nu ar face altceva, de atunci încolo, decât să răspândească în lume acest modest mesaj al său. Și astfel, tot fără să știi cum, te trezești împotriva lui Aristotel și alături de Kant. Cum s-a întâmplat, prin ce îndemnuri, sub pintenul căror interese? Tot ce știi e că vei lupta împotriva lui Aristotel, orice s-ar întâmpla. În jurul tău vor fi revoluții, societățile se vor preface, sistemele de economie se vor prăbuși: tu vei lupta împotriva lui Aristotel.

Ceea ce nu întâlnești, decât la foarte puțini oameni, este un înțelept simț al măsurii. Noi nu avem măsura vieții noastre omenești sau, în orice caz, nu suntem mulțumiți cu cea pe care o avem. Nu știm nici cât de puțin și nici cât de mult putem. (O, ce banal, ce întristător de banal trebuie să sune lucrurile astea pentru un estet!) Ne lipsește, în primul rând, o voință sănătoasă, o voință care să reglementeze, să corecteze și să introducă, în viața noastră, un oarecare echilibru. A vroi „mai puțin“, dar în același timp „a vroi“ mai mult – iată care ar putea fi morală. A vroi mai puțin, adică a te restrânge de la toate îndeletnicirile ce, fără a-ți fi cu desăvârșire interzise – căci nimic omenesc nu poate fi interzis omului –, îți sunt totuși străine, așa cum sunt străine mâinii tale stângi acțiunile pe care le săvârșești bine cu mâna dreaptă. A vroi mai mult, adică, în planul lucrurilor unde nu ești stângaci, a îndrăzni, a stăruia, a rodi de atâtea ori de câte ori poate sămânța din tine; a te împluternici acolo unde știi că poți fi puternic. O lume care *ar vroi* mai mult, dar care în același timp ar vroi *mai puțin*, ar fi de nenumărate ori mai puternică decât cea de azi. Individul ar sta mult mai aproape de creație de cum stă în lumea noastră. Ați observat că tot ce ne este mai străin astăzi este creația? Au atras mulți atenția asupra faptului acestuia: azi comentăm, azi înflorim, facem știință „comparată“, punem cap în cap lucrurile, scriem istorie, neobișnuit de multă istorie; dar nu creăm, căci n-avem gustul lucrului, n-avem vocația lui, iar fiecare dintre mâinile noastre este mâna

stângă. Am rupt asimetria fundamentală a corpului omenesc, revenind la mediocra simetrie. Ce știe dreapta face și stânga – și amândouă nu fac nimic.

Dacă am vroi puținul acela care ne este dat, sunt sigur că nu am vroi decât puținul care ne este dat. Am câștiga cu toții un sănătos simț al măsurii, măsura destinului nostru, care înainte de a fi mic sau mare este destin. De ce dorim să trăim trei veacuri în loc de o jumătate de veac? Din curiozitate, nu? Spre a ști ce are să mai invente un Marconi al veacului douăzeci și unu; spre a vedea dacă, într-adevăr, japonezii au să ajungă la porțile Europei; spre a vedea ce mai e nou prin lume, ce mai e nou pur și simplu? Câți oameni n-ar trăi numai spre a citi gazeta zilnică? Ah, voluptatea de a ști ce s-a mai întâmplat!

Nu, nu e nici măcar curiozitate. Să nu o botezăm în nici un fel, căci nu reprezintă nimic pozitiv. Din lipsă de voință, de aceea aspirăm așa, vag, fără de nici un conținut, să trăim câteva veacuri în loc de jumătatea care ne e dată. Din lipsă de voință; căci dacă am „vroi“, viața noastră s-ar umple, dar nu s-ar revărsa; viața noastră s-ar desăvârși, dar nu ar mai năzui, zănatic, să se depășească.

Degeaba dorim să trăim zeci și sute de ani. Suntem prea săraci pentru o viață mai lungă decât este a noastră. Iar existența tinerilor e însoțită de un simțământ al infinității tocmai pentru că, deși limitată în timp, ei și-o închipuie nelimitată în posibilități. (Banalitate, iarăși!) În clipa însă în care se ivește conștiința limitelor, tinerețea

ia sfârșit. Putem să trăim veacuri – nu săvârșim decât o ispravă.

M-am gândit odată la lucrul acesta, cu adevărat tragic: nu ȣesuturile îmbătrânesc; nu arterele, nu inima; ci spiritul acesta, incoruptibil, care, tocmai pentru că este incoruptibil, nu se mai înnoiește și nu mai înnoiește. Murim pentru că nu mai avem altceva de făcut.

Să dorim deci omenirii să nu reușească niciodată prelungirea vieții peste măsura spiritului nostru. Statisticienii pretind totuși că progresele medicinei au făcut ca, în medie, viața fiecărui om să crească, dacă nu ne înșelăm, cu cincisprezece-douăzeci de ani. Sunt anii noștri de plictiseală, să știți asta! Sunt anii pe care cineva din spatele nostru nu i-a prevăzut; pe care i-am furat destinului și care se răzbună, arătându-ne cât de săracuți suntem.

Și de aceea fiecare dintre noi să spună: dați-mi voie să umplu „această“ viață; mai mult nu vă cer; mai mult nu am dreptul să cer.

Am întâlnit în scrisul multora – scris de oameni pregătiți sau mai puțin pregătiți, scris de luptători ori alteori de intelectuali, scris de profesori universitari sau de aspiranți la așa ceva – ortografierea lui *l'am* așa, cu apostrof (de ce apostrof?), în loc de *l-am* cu liniuță. Chestiunea nu ne pare departe de a fi serioasă. Și o socotim cu dinadinsul așa nu pentru că ar dezvălui cine știe ce capital de cunoștințe la noi, cei care se întâmplă să știm cum se ortografiază *l-am* (câte greșeli nu vor fi stăruind în scrisul fiecăruia dintre noi!); ci pentru că face parte dintre foarte puținele chestiuni în care cel ce scrie un articol poate fi de folos celui care citește un articol.

Pentru ce, la urma urmelor, îl citește acesta pe cel dintâi? Spre a se cultiva? Dar atunci situația personală a fiecăruia dintre cei care scriu ar deveni delicată: să cultive pe altul, în timp ce el însuși... Spre a urmări împlinirea câte unei personalități? Dar, dacă nu ești N. Iorga sau Nae Ionescu, cum poți nădăjdui să deștepți interes împlinirea ta?

Nu am știut niciodată limpede pentru ce se îndreaptă cititorul către scriitorul de articole. Dar cu toții simțim *care* anume sunt articolele ce prind pe cititor. Iar aci stă păcatul cel mare al acestuia, păcat care a deformat și deformează neconținut mentalitatea celor activi într-o viață publică. Articolele care prind cel mai mult; care nu se cer, poate, dar care se gustă – sunt cele ce lovesc. Nu cu necesitate cele polemice; nu neapărat cele încărcate de fulgere și trivialități; dar cu siguranță cele care indică și acuză.

Ceea ce ni se pare foarte primejdios pentru tineretul românesc este faptul că face într-o atât de largă măsură „gazetărie“. Nu e probabil ca și pe viitor ușurințele de scris să fie aceleași ca în trecut. Dar libertățile trecutului și cele ale prezentului au fost îndeustulătoare spre a ne încredința că, dacă e lipsit de un excelent echilibru moral, cel care scrie nu e rareori ispitit, prin natura prozei „gazetărești“, să se îndeletnicească atât de mult cu alții și cu alte lucruri, încât să uite de sine și de ale sale. Ba și în ce privește pe alții riscă să fie nedrept; căci nimeni nu deosebește mai puțin în jurul său decât cel care lovește.

Vom mărturisi, de pildă, că mentalitatea gazetărească de care e vorba ne face adesea să nu mai deosebim bine pe cei vrednici de osândă de cei întru totul nepătați, în lupta, de câțiva ani deschisă, între tineri și bătrâni. În numele tinereții și al voinței de mai bine, acuzi deopotrivă pe cei care poartă vreo vină cu cei care nu au făcut decât să reducă, prin isprava lor, din vinile celor

dintâi. Și astfel treci cu vederea, ba mai mult, cuprinzi în același proces-verbal atât pe cei care s-au dovedit infractori față de ceea ce ți se pare a fi destin al neamului tău, cât și pe cei care l-au înfăptuit pur și simplu.

Câți dintre cei pe care ne grăbim să-i trecem la rezervă – deocamdată numai teoretic – nu merită infinit mai multă stimă și dragoste de cum le arătăm, în pornirea noastră necruțătoare? S-ar putea chiar ca printre bătrânii aceștia, care hotărâsc pentru încă puțină vreme de destinele politice și spirituale ale neamului românesc, numărul celor foarte respectabili să fie cu mult mai mare decât al celor buni de osândit.

E adevărat că atunci s-ar deștepta în mintea oricui întrebarea: cum se face că o minoritate putredă a societății românești de după război a reușit – iar acesta ne pare a fi cazul – să hotărască de rosturile obștești, trecând în umbră pe cei numeroși, a căror valoare nu avea decât un cusur: nerodnicia? Dar nu asemenea întrebări pline de miez îngăduie să ne punem pornirea noastră acuzatoare.

Așadar să acuzăm, de aceasta e vorba în primul rând! Nu suntem în întregime mobilizați pentru așa ceva? Avem, fiecare, ceva polițienesc în noi. Exercițiul a cărui însărcinare ne-o luăm cel mai lesne este descoperirea vinovatului și denunțarea lui. Libertatea noastră de a scrie nu vrea să însemne decât libertatea noastră de a acuza.

Dar trebuie subliniată aci o trăsătură ce ne pare demnă să fie înregistrată într-o eventuală „psihologie românească”: este îndemnul de-a acuza mai degrabă

pe vinovatul improbabil de la distanță decât pe cel sigur, de aproape. Știm cu toții ce „tolerant“ e românul cu cei din apropierea sa, cum îi iartă, cum îi înțelege, cum le dosește vina (din bunătate, nu?); în timp ce un același subiect, devenit ziarist ori om politic, nu mai conținește cu acuzații în a căror temeinicie nu prea crede nici el.

Sună, poate, ridicol să-ți amintești de Platon atunci când este vorba de asemenea lucruri mărunțele, cum e viața noastră publică cea de toate zilele; dar ce bine ne-ar prinde (s-o spunem și cu prilejul acesta) o infuzie de platonism! Știți ce propunea autorul acela, care nu prea avea obiceiul să glumească în asemenea materii? Propunea să *părăști*, pur și simplu. Să semnalezi fraudă vecinului tău cu atât mai mare grabă cu cât vinovatul ți-e mai aproape de suflet. Și să te apropii atât de mult cu pâra încât, până la urmă, să te părăști pe tine însuși.

Dar afacerea aceasta este deosebit de neplăcută azi. Să te duci la judecător și să spui: am greșit? Nu, așa ceva pare o glumă. Și cum nu ne-ar părea o glumă, când ochii noștri nu văd decât la distanță, când vina nu ni se pare vădită decât dacă e a altuia și cu atât mai vădită cu cât celălalt e mai distanțat de noi înșine?

Acuzația de la depărtare, iată ceva pe placul modernilor. Lupta de la depărtare, participația în toate de la depărtare, crearea de noi „distanțe“ între noi și lucruri, prin radio, ziare, telefon și clișeu fotografic; distanțarea noastră progresivă de lume – toate acestea ne definesc.

Un om care stă la o prudentă distanță de lumea sa – acesta este, și se mândrește că este, modernul.

Ce să ne învățăm unii pe alții, atunci? Să vorbești despre tine e o indelicatețe; să vorbești despre cel care te citește, o indiscreție; atunci să vorbim despre un al treilea, nu? Despre „departele“ nostru, cum spunea într-o zi filozoful. Despre ticălosul acela care nu s-a prăbușit încă sub povara păcatelor sale...

Stimați cititori, *l-am* se scrie cu liniuță.

CARTEA PE CARE N-O CITEA IOANA D'ARC

Am văzut acum câțiva ani, undeva în Apus, un spectacol extraordinar: o *Ioana d'Arc pe rug* de Paul Claudel, cu muzică pentru orchestră și coruri de Honegger. Era un oratoriu modern – grandios și clasic. Textul lui Claudel se pierdea uneori sub încântarea muzicii, dar alteori se desprindeau limpede îndemnurile cerești, sau acuzațiile mulțimii – vrăjitoare! unealtă a diavolului! –, ca și verdictul latinesc al puternicilor pământului.

Ioana nu înțelege. Tot libretul lui Claudel (publicat, între timp) se urzește pe acest gând, că Ioana nu înțelege bine ce i se întâmplă, iar acum, la capătul vieții, recapitulează totul, spre a căpăta, în sfârșit... înțeles. Alături de ea, Claudel închipuie pe Fratele Dominic, sfântul, cu o carte în mână. Dar Ioana are o tresărire: își amintește de toate trupurile acelea plecate care scriau, la procesul ei:

*Vocea aceea aspră care-mi puneă întrebări
Și penele care scârțâiau în jurul meu!
Penele acelea care scârțâiau pe pergament, –*

Totul s-a închebat într-o carte.

Totul s-a închebat într-o carte – și eu nu știu să citesc.

Fratele Dominic are să-i citească. Va înțelege ea acum? Drama se desfășoară din nou – pentru ca ultima spaimă a Ioanei, cea de-a nu fi înțeles cartea propriei ei vieți, să cadă.

Descărnat de slava unei vieți de ciobăniță, sentimentul acesta de neliniște e general. Noi știm să citim, firește. Nu chiar cât Dominic, dar aproape cât el. Și totuși, fiecare aude, în clipa când tac celelalte zgomote, cum scârțâie penele în jurul său. Claudel a descris, parcă, ceva din procesul nostru odată cu procesul Ioanei d'Arc. Stă fiecare ca sub judecată. Și dacă nu ne condamnă nimeni până la urmă, faptul n-are însemnătate; principalul e că procesele verbale sunt încheiate. Dar ce conțin ele? Ce s-a întâmplat cu noi?

Nu poate fi om lucid care să nu trăiască un asemenea moment de îngrijorare. În jurul nostru sunt scribi de tot felul care consemnează. Din materialul lor – cu noi deci, cu propria noastră spusă ori faptă – un dramaturg va reface vieți și conflicte, un istoric va desfășura deveniri sau un statistician va statornici legi. Cineva, în numele vieții, aspru, neînduplecat, ți-a pus întrebări la care ai răspuns cum ai putut, apărându-te, justificându-te, invocându-ți adevărurile. Indiferente, penele au scârțâit pe pergamentele lor. Totul s-a închebat într-o carte – dar nu știi s-o citești.

Ceea ce e tulburător, pe această linie de interpretare, în mica operă dramatică a lui Claudel e că, spre sfârșit, Dominic dispare. Trezită în fața urii celor care vor s-o ardă de vie, Ioana se întreabă: unde e fratele care-o ajuta să citească și să înțeleagă? El a plecat și, pentru o clipă, Ioana se simte singură.

Dar numai pentru o clipă. Căci ea aude alte voci și prinde chemarea altei patrii. Chiar dacă n-a înțeles bine ce s-a întâmplat aci, ca și noi – ea știe măcar ce e dincolo. Puținul care e dincolo.

CÂT VALOREAZĂ O EXPLICAȚIE

Când trăiești câtva timp în mijlocul unei națiuni străine, încerci să-ți explici cum poți mai bine fenomenele la care ți-e dat să asiste. Cum poți mai bine, adică printr-o teorie generală, prin ideile prealabile pe care le ai despre un popor, sau prin puterea de sugestie a câte unui simplu fapt. Câteodată nu reușește nici una din explicații. Dar dacă reușesc mai multe?

Unul din fenomenele mici pe care oricine le înregistrează în Germania – sau cel puțin la Berlin – este interesul oamenilor, din diferite straturi sociale, pentru colecționarea de timbre. Un fapt mărunț și despre care mai aminteam, într-un rând, aci. Dar un fapt care poate fi socotit revelator pentru mentalitatea germană. În definitiv, un popor se definește și prin micile lui manii.

Poporul german e metodic – îți spui în primul moment, când încerci să dai o explicație faptului acestuia. Unde mai bine decât în colecționarea de timbre își poate găsi spiritul metodic o satisfacție? E adevărat, străinii își fac o idee prea rigidă despre acest spirit metodic. Viața în Germania nu e excesiv de reglementată, cum se crede;

poți chiar să te urci în tramvaie prin față, dacă-ți face plăcere. Dar, până la un punct, spiritul acela metodic există, chiar dacă nu te sufocă. Și poți foarte bine să-ți explici mania de-a colecționa timbre prin dispoziția generală a germanului de-a pune ordine și-a sistematiza lucrurile.

Dar la fel de bine poți folosi o altă explicație, care are darul de-a fi și actuală. În Germania nu se aruncă lucrurile, odată folosite. Spre a cumpăra o placă de gramofon trebuie să dai în schimb una uzată, iar ca să obții o sticlă de vin înfundată ești dator să dai în schimb un dop vechi. Nici hârtia și nici sfoara nu se aruncă. De ce-ar fi aruncate timbrele? Iar dacă le aduni, e normal să le clasezi. Dacă le clasezi, trebuie să folosești un album. Fără să vrei, ai devenit colecționar de timbre.

Dar de ce să nu încercăm și o explicație mai adâncă, să spunem mai filozofică? Poporul german n-a fost încă unul creator de istorie pe măsura darurilor sale de organizare și înfăptuire. Unificat de curând, el abia astăzi își caută spațiul. Coloniile, pe care le-a deținut prea scurtă vreme, nu i-au putut satisface visul său imperial. În sânul unui astfel de popor, al cărui potențial de cucerire și organizare nu se istovește pe linia granițelor sale, nu poate să nu stăruie o nostalgie către alte zări. Trăind într-un cuprins prea strâmt, germanul caută, pe orice cale, o evadare. Iar colecția de timbre îi dă, în felul ei, acest sentiment al călătoriei prin lume. „Popor fără spațiu“, spusese un mare scriitor german. Popor care caută până și în timbre o fărâamă de spațiu.

Deși oricare din aceste explicații părea satisfăcătoare, ne-am gândit să întrebăm pe un german ce crede în această privință.

— De ce colecționează astăzi lumea de aci timbre pe o scară atât de întinsă?

— Foarte simplu, a răspuns el. Când, acum câțiva ani, li s-a interzis să ia cu ei în străinătate averi întregi, evreii s-au gândit la tot soiul de investiții în valori ușor transportabile. Un timbru e mic, poate fi lesne ascuns, atinge uneori prețuri fabuloase și e comerciabil oriunde. Ca urmare, piața timbrelor s-a însuflețit de la o zi la alta. Restul e simplu de ghicit.

Incontestabil că e simplu. Poți găsi că e chiar prea simplu – mai ales dacă-ți plac explicațiile complicate, cu „poporul fără spațiu“; poți găsi că e o judecată materialistă, de marxist întârziat; poți crede orice, dar nu vei tăgădui că lucrurile se pot explica și foarte simplu.

Dar atunci, care din cele patru explicații „explică“ într-adevăr ceva? Probabil toate. Și probabil nu numai ele. Fiecare fapt e un pretext spre a verifica ce știi despre o lume și ce nu știi încă.

TITU MAIORESCU ȘI LUMEA NOASTRĂ

Noi nu suntem atenieni.

Pe Titu Maiorescu așa ni l-au trecut nouă, tinerilor de azi. Poate l-au falsificat, nedreptățindu-l sau, dimpotrivă, înfrumusețându-i masca; dar așa ni l-au înfățișat: drept un om peste care a coborât harul rațiunii și care făcea să coboare harul rațiunii peste ceilalți. Câte lucruri nu ni s-au spus despre armonia, echilibrul, spiritul critic și seninătatea lui!

Noi nu l-am cunoscut și nu-l putem cunoaște. Îi căutăm cărțile și găsim doar frânturi din creațiile cele mari pe care nu le-a dat. Îi citim *Însemnările zilnice* și ne trudem să nu ne lăsăm amăgiți de puținătatea lor. Dar vedem mai ales deformările, da, *deformările* pe care le-a produs în câteva cazuri, și atunci simțim că a fost într-adevăr un om mare. Când sunt mari, oamenii desfigurează realitatea dimprejurul lor.

Dar mai simțim un lucru. Simțim mai mult decât că Titu Maiorescu a fost *cineva*. Simțim că *a fost* cineva. Îl admirăm, îl folosim, îl înțelegem chiar; dar, când ni se vorbește despre actualitatea lui, ne izbește cât de

„ocazional“ sună vorba aceasta. Ne este el actual? Va fi fiind celor pe care amintirea sa nu i-a părăsit niciodată. Nouă ne poate da lecții, lecții dintre cele mari; actual nu ne este. Cărturarul din el, vizionarul politic, omul, chiar omul public, copleșitorul om public – ne par ai altei lumi. Se poate lămuri și obiectiva o impresiune ca aceasta?

Cărturarul, mai întâi. Cum ar putea fi Titu Maiorescu cărturarul ideal pentru ziua românească de azi? Nu ne depărtează de el numai starea aceasta de fapt: că acum, prin diferențierea socială, pe de o parte, prin întregirea națională, pe de alta, cei înzestrați dintre noi au libertatea de-a fi mai cărturari decât putea fi el. Nu ni-l distanțează numai împrejurarea, relevată cu atâta pătrundere de către profesorul I. Petrovici în culegerea d-sale despre Maiorescu, împrejurarea că acesta n-a rămas filozof pentru că trebuia să se „adapteze nevoilor“, dintr-un înalt sentiment al datoriei; că și-a sacrificat propria sa vocație creatoare, dovedind astfel deopotrivă generozitate față de societatea românească, dar și – spun unii – lipsa acelui demon creator care pecetluiește pe cărturarul ideal. Între tipul râvnit de noi și el mai stă o curioasă trăsătură a lui Maiorescu, altceva chiar decât trăsătura „logico-criticistă“, relevată în același loc de profesorul Petrovici: stă o pornire (sau poate o deformare profesională?) către comunicare și expresie. Întâlnești în volumul doi al *Însemnărilor* mărturisirea filozofului cum că se ocupă de cursul său de la Universitate și că „în sfârșit am priceput pe Fichte; acum însă Schelling;

apoi mă așteaptă încă, amenințător, Hegel“ (18/30 ianuarie 1885). Cum, abia pentru curs își limpezea Maiorescu noțiunile? Nu e nimic scoborător aci, firește, pentru un profesor, și sunt mulți cărturari care rămân simpli profesori. Dar cărturarul nostru ideal nu e profesorul. Cartea, pentru noi, e neliniște, nu curs. Tulburarea problemelor, mai mult decât satisfacția soluțiilor de circumstanță, e materia noastră, iar oratoria și profesoratul răspund la altă sete decât cea care ne încearcă.

Răspunde setei noastre *vizionarul politic*? Firește, ar trebui cercetate mai atent discursurile sale parlamentare; poate, de asemenea, schițele și proiectele sale pentru o istorie națională. Dar, dacă-i vorba să descifrăm înțelesul a ceea ce *simte* lumea de azi față de un înaintaș cunoscut cu aproximație, atunci vom spune că, după gustul contemporanilor noștri, el nu înțelegea destul de dramatic istoria. Într-un rând, Maiorescu se plângea că de cincizeci de ani i se împuiau urechile cu prăbușirea imperiului austro-ungar! Au cei de azi o sensibilitate prea adânc răscolită, de vreme ce simt peste tot prăbușiri și prefaceri? Fapt este că vizionarul politic de azi e mai puțin intelectualizat decât Maiorescu (ce extraordinar factor de stabilitate, inteligența!), dar mai adâncit, poate mai spiritualizat. Și de aceea, în ordinea românească el simte că Bălcescu este pe linia marilor noastre probleme naționale, că un Eminescu este din plin, în timp ce un Titu Maiorescu rămâne un proces încă deschis. Poate că și de astă dată activitatea socială ni-l înstrăinează pe cel din urmă. Căci, la fel cum filozofia e plină

de probleme când e gândită, dar plină de supărătoare certitudini când e profesată – viziunea politică a unui simplu spirit profetic e înălțătoare și peste timp, în vreme ce fapta omului politic e mediocră și în timp. Om al armoniei și faptei, Maiorescu făcea concesii istoriei, în loc s-o gândească și transforme în cadrul unei viziuni care să ne însuflețească încă.

Ne însuflețește poate *omul* din Maiorescu? Da, acesta ne poate sta uneori mai aproape. Un cititor al *Însemnărilor zilnice*, mai ales al primelor, nu va rezista înflăcărilor manifestate de-a lungul acelei adolescențe dârze, singuratice, luptătoare și pline de exemplară vrednicie. Va fi încă tulburat, poate, de atenția și stăruința cu care-și gospodărea întotdeauna viața omul acesta hărăzit cu rațiune. Hotărât, e „un tip de umanitate” impresionant. Dar și aci, între noi și el stă aticismul acela al său. Timpul nostru e însetat de autenticitate: o viață fără mai multe planuri este oare cu puțință? se întreabă cei de azi. Iar viața lui Maiorescu e una de atenian, cu mai multe planuri. E prea serioasă disproporția – așa cum era la grecii descriși de Nietzsche – între dezastrul interior și seninătatea exterioară. Nu va fi fost el chiar schopenhauerian (cum precizează, pe lângă atâtea alte lucruri de preț, neostenitul și generosul editor, profesorul Rădulescu-Pogoneanu), dar „profundul său dispreț față de viață”, despre care vorbește de câteva ori Maiorescu, e real. Și soarta atenienilor acestora ai spiritului este să scrie jurnale intime care să surprindă, dacă nu chiar să scandalizeze. Dar știți ceva? Dacă din România

aceasta tânără – din rândul celor muncitori și încă anonimi – va ieși vreun nou Titu Maiorescu, suntem de pe acum siguri că jurnalul său nu va fi o surpriză. E, în timpul nostru, o râvnă de-a trăi viața pe un singur plan, de-a ne totaliza în jurul unei singure experiențe. De ce n-a avut-o Maiorescu? Poate pentru că n-a cunoscut o experiență hotărâtoare pentru viața interioară, singurătatea („neghioaba mea imposibilitate de-a mă bucura singur de ceva“, 9/21 august 1882); și mai ales pentru că, în prelungirea singurătății, n-a întâlnit această unică școală de sinceritate și simplitate care e creștinismul. Lumea noastră crede în omul creștin. Maiorescu nu se întâlnește cu el. Și de aceea, poate, nu se întâlnește nici cu aleșii ceasului de azi.

Dar la acestea toate apologetii și actualizatorii lui Maiorescu pot consimți. Ei ne vor răspunde totuși: rămâne ceva care face din el spiritul actual prin excelență; nu e nici cărturarul, nici vizionarul politic, nici măcar omul, dar e *omul public*. Iar aci, tocmai aci, vrem să le spunem cât de schimbate ne par nouă, celor de azi, lucrurile.

Știm bine ce impresionant exemplu de corectitudine, ce extraordinară lecție de stil a dat societății noastre Titu Maiorescu. Știm bine ce s-ar câștiga dacă am izbuti cu toții, noi tinerii, să-i reedităm, pe măsura noastră, cazul; să-l imităm, pur și simplu. Dar e prea mult și prea puțin în același timp.

Noi nu suntem atenieni. Pentru cei de azi, viața publică nu e, ca pentru un Maiorescu, o „agora“. Ea e – în mod

ideal, firește – o biserică. Comunitatea cea mai înaltă visată azi e altceva decât una prin consensul inteligențelor. E o comunitate de dragoste.

Dragoste! Ar fi putut rosti Maiorescu, așa simplu și creștinește, cum îl gândim azi, cuvântul acesta? Ar fi acceptat el, așa cum acceptă cei sufletește vii din timpul nostru, că inteligența slujește, în planul acesta, dragostea, și câteodată se pierde în ea?

Iar dacă tot n-ați simțit că între Maiorescu și noi s-a întâmplat ceva, luați acest ultim fapt, această ultimă piatră de încercare. Luați întâmplarea aceea tulburătoare pe care-o povestește și comentează undeva, în volumul doi al *Însemnărilor*, Maiorescu. I se povestește despre regina Elisabeta că, bolnavă și închipuindu-se pe pragul morții, recita întruna din poezia populară:

*Așterne-te drumului
Ca și iarba câmpului
De suflarea vântului.*

Știți cum comentează Maiorescu? Minunat de frumos și deprimant de exact, în același timp. „Dovadă, scrie el, de farmecul și puterea poeziei simțite, deși rima e greșită. Parcă deschide o legănare în infinit.” (27 februarie 1882)

Deși rima e greșită... Stai și te întrebi: cum era construit omul acesta, care simțea în același timp legănarea în infinit și eroarea de rimă? Titu Maiorescu are dreptate, desigur. Și tocmai aceasta ne întristează: că e, și

în fața morții, și în fața miracolului poetic, din speța celor care au dreptate.

Între Maiorescu și lumea noastră e deosebirea aceasta: noi nu mai simțim că rima e greșită. Am simțit că, dincolo de inteligența care percepe erori și adevăruri, se poate trăi, crede, și chiar mai mult decât atât. Am descoperit frumuseți pe deasupra canoanelor și adevăruri dincolo de criteriile rostirii lor exacte.

Asta-i tot: pentru noi rima nu mai e greșită. Noi nu suntem atenieni!

ISTORIA ROMÂNEASCĂ ȘI ROMÂNIA VIE

Există o Românie pe care nu trebuie în nici un caz s-o rețrăim: e România istoricilor, România viziunii istorice. Începând de la cronicari și până la oricare – sau aproape oricare – cercetător de azi al trecutului nostru, istoricul român s-a speriat. S-a speriat pur și simplu! Așa a făcut Miron Costin când și-a propus, în *De neamul moldovenilor*, să se ridice, cu istoria românească, până la Traian: *se sparie gândul* – spune textual cronicarul – să știe că ne putem ridica până acolo. Așa a făcut Mihail Kogălniceanu când, în prefața *Letopisețelor*, se minuna că am putut rezista de-a lungul timpurilor și că, ori de câte ori păream aproape de pieire, un noroc fără seamăn ne scotea la lumină. Așa face, fără greș aproape, istoricul zilelor noastre: se minunează, se închină și se sperie.

Nu pretindem că istoria României trebuie întreprinsă de oameni care să nu se mai sperie: de vreme ce cărturarii cei mai de seamă și neînfricați au găsit că trecutul nostru e providențial, așa trebuie să fie. Dar credem că o asemenea viziune a României este bună

numai pentru cărturar, iar adoptarea ei de către omul care vrea să construiască românește, iar nu numai să contemple, reprezintă păcatul de care viața noastră publică trebuie să se dezbrace.

Când faci bilanțul vieții publice românești de pe la 1848 încoace, te întrebi dacă au comandat vreodată înăuntrul ei alte tipuri de oameni decât *avocatul* și *istoricul*. Avocatul – adică profesionistul formelor, al preferențelor care nu prefac, al soluțiilor care nu dezleagă, al progreselor care nu înnoiesc; pașoptistul de totdeauna; insul sterp pentru că nu crede în substanța lucrurilor. Și istoricul – adică insul sterp tocmai pentru că respectă prea mult substanța lucrurilor; omul care se sperie, omul care se minunează, omul care n-are nimic de adăugat, dat fiind că realitatea a avut prea multe de spus.

Așa ne-a găsit veacul al XX-lea, veacul tuturor revoluțiilor: cu avocați (sau inși cu mentalitate de avocați), pentru care o revoluție înseamnă o simplă schimbare a textelor de legi; și cu istorici (sau inși cu mentalitate de istorici), pentru care o răsturnare de lucruri era o afacere a lucrurilor înseși, iar nu a bieților oameni puși să le guverneze.

Despre prima atitudine – pașoptistă, imitatoare și sterilă prin formalismul ei – s-a vorbit poate mai mult decât trebuie. Despre cealaltă, atitudinea istoristă, sterilă prin respectul opus, față de *materia* românească, nu s-a vorbit aproape deloc. Ea e totuși încă mai vinovată decât cea dintâi. Căci e mai neaoșă, mai autentică; și e mai cinstită.

Ea, această amăgitoare, în înțelepciunea ei, atitudine istoristă, ne îndeamnă pe toți să „fim cuminți“; să „stăm liniștiți“; să „așteptăm“; să credem în „timpuri rele și timpuri bune“; și mai ales să nu ne facem iluzia că putem noi, de la noi, aduce timpuri bune. Nu, noi suntem niște paznici, niște caraule ale propriului nostru destin. Istoria românească s-a făcut singură; te și sperii, te minunezi foarte când vezi cum s-a făcut. Iar dacă te-a pus soarta în slujba acestui neam, păstrat peste veacuri și închegat într-o unitate ca prin minune, nu te îngâmfa și nu te apuca să schimbi ce crezi tu că e de schimbat; căci țara ta e rod minunat, e întâmplare preafericită; e – vorba francezului despre Anglia – *une réussite du bon Dieu*. Nu umbla prea nepăsător cu asemenea obiecte gingașe, căci s-ar putea să-ți scape din mâini și să se spargă, nefericitule, să se spargă!

Și atunci te sperii de-a binelea. Ce să mai spui, ce să mai faci de la tine? Cel mai mic gest poate să fie o catastrofă. Pune-ți lacăt la gură și cătușe la mâini. Nu vezi ce miracol – că există români pe lume? Nu vezi ce miracol – că există România Mare? Închipuiți-vă, domnilor: o țară mititică, un neam de orfani, aruncat aci, între atâtea imperii și năvăliri și interese! Ce poți să faci? Ce poți decât să te faci mititel, să te ascunzi bine de tot, așa ca nimeni să nu te vadă, și să lași istoria, atât de darnică cu tine, să se facă singură, de tot singură.

— Așadar să fii vierme, nu? Să fii viermele istoriei. Dar uiți, prietene îmbolnăvit de istorie, îmbolnăvit de cumințenie, de cumsecădenie și de toate virtuțile

negative de care ți-a plăcut să ai parte, uiți că vierme nu ești decât în fața lui Dumnezeu. Ești vierme în fața celui prin raport la care ești făptură. În fața altui neam, cum ai să fii vierme? Ești neam și tu, adică afirmație de viață în fața altei afirmații de viață; conștiință de sine în fața altei conștiințe de sine; voință față de voință. Aceasta ești. Iar când, la sfârșitul veacului – după cum ți s-a spus de atâtea ori –, neamul tău va număra cincizeci sau șaiszeci de milioane de inși, *care nu se vor mai simți viermi*, cum te vor judeca, ființă nerodnică și temătoare ce ești?

Uită istoria, de nu poți fi viu prin ea. Uită și crede.

REVOLTA LUI WERTHER

Există, în *Werther*-ul lui Goethe, un loc la care te gândești adesea când contempli lumea contemporană. E un moment sufletesc, într-o discuție între Werther și Albert. Cei doi prieteni vorbesc despre sinucidere; iar Werther, sinucigașul de mai târziu, pune, în discuția de față, toată căldura și inventivitatea unui spirit care gândește pe cont propriu lucrurile. Dar Albert nu gândește pe cont propriu lucrurile. Gândurilor pline de culoare personală ale prietenului său el le va răspunde cu idei comune, cu gata-făcuturi („sinuciderea e o lașitate“, de pildă), cu părerile acelea, ale nimănui și ale tuturor, sortite să exaspereze pe oricine gândește mai viu într-o dezbateră. Iar în fața zidului de nepăsare și rigiditate care i se opune, Werther izbucnește în gând: „Nimic nu mă scoate mai mult din sărite decât să văd pe un ins, căruia îi vorbesc din toată inima, înarmându-se, spre a-mi răspunde, cu cel mai de rând dintre locurile comune!“

Să fie aceasta numai revolta lui Werther? E și a noastră, câteodată. E a noastră, a celor de azi, ori de câte

ori simțim bine cât gata-făcut domnește în opiniile care circulă și se impun și conduc și devin necruțătoare, în ordinea spirituală a lumii contemporane. Cine știe dacă n-ar avea sens o adevărată cruciadă împotriva gata-făcutului!

Unele spirite au și deschis lupta. Vorbind în numele libertății care domnește în lumea lor, potrivit cu organizarea ce și-au dat și păstrează, ei se ridică împotriva autorității care domnește în alte părți, autoritate care impune prin ordin opiniile și convingerile vrednice de profesat. Și firește că într-un asemenea regim spiritual ideile sunt aproape întotdeauna gata făcute, pentru că sunt gata comandate.

Dar surpriza cea mare e să constăți că până și în lumile unde autoritatea exterioară nu se exercită, până și acolo se ivește din plin gata-făcutul. E de alt tip, dar îndeplinește aceeași funcție: e „locul comun“. Lui Albert, prietenul lui Werther, nimeni nu-i impunea să profeseze anumite păreri. Cu toate acestea, liber cum era el să gândească despre sinucidere ce vroiește, Albert nu izbutea decât să recadă în părerile altora; să le adopte întocmai.

Ce neașteptate lucruri se întâmplă uneori într-un climat de libertate! Te-ai aștepta ca spiritele să se diferențieze din ce în ce mai mult; ca inteligențele să se dușmănească sau cel mult să se armonizeze, dar nicio dată să se acopere. Și cu toate acestea ele sfârșesc prin a se acoperi aproape întotdeauna. Un curios proces de nivelare se întâmplă acolo; o anumită tendință către

omogenitate se face din ce în ce mai simțită, pe măsură ce o societate rămâne liberă – de parcă numai în felul acesta s-ar putea ajunge la un echilibru statornic.

Poți întâlni astfel, în lumile cele mai „liberale”, păreri gata făcute asupra creștinismului și a politicii, a istoriei ori a vieții spiritului. Și nu e vorba de păreri care circulă numai în anumite straturi. Inteligențele cele mai alese, spiritele cele mai eliberate de prejudecăți se trezesc adesea contaminate de locul comun, care este, la origine, cuvântul izbitor, adânc sau pur și simplu bine formulat al unui cuget gândind, fără s-o știe, pentru toți. Ziarul și toată aparatura societății constituite au dat prestigiu cuvântului aceluia și l-au împrumutat altor cugete.

Dar, dacă e un păcat împotriva spiritului să-i re-strângi vroit libertatea, e de asemenea un păcat împotriva-i să înăbuși spontana sa activitate. Ceea ce dă preț spiritului, ceea ce te autoriză să condamni pe cei care-l asupresc e tocmai desfășurarea sa vie și dramatismul său, personal colorat. Cum altfel poți condamna pe cei care ordonă spiritului, când tu îngădui spiritului să consimtă?

Dar știm: ni se va spune că, în definitiv, spiritul trebuie să sfârșească prin a consimți, pentru că e de nădăjduit că sfârșește prin a găsi Adevărul, căruia toți îi consimt. Și te gândești, atunci, la tot discreditul pe care l-a aruncat lumea de azi asupra Adevărului, oriunde l-a întâlnit, chiar și în Biserică. Are dreptul lumea aceasta, care s-a complăcut în a relativiza totul, să recomande acum unele adevăruri în locul altora și unele absoluturi în locul altora?

Iată de ce ni se pare că Werther s-ar mânia astăzi, în numele libertății spiritului, atât pe cei care o îngrădesc, cât și pe cei care o apără. Iar dacă ultimii i-ar arăta că în climatul dorit de ei cel puțin elitele au dreptul să se împlinească așa cum trebuie, Werther ar răspunde, poate: „Mulțumesc, dar elitele își iau această libertate singure!“

CUM SFÂRȘESC CIVILIZAȚIILE...

Am auzit prea des spunându-se, înainte de conflictul actual, că un nou război ar însemna sfârșitul civilizației, spre a nu ne aminti acum, cu oarecare bună dispoziție, de profeția aceasta a unor oameni timpuriu speriați. Nu doar că, până acum, ne-am fi lămurit asupra capacității distructive a războiului de față. Dar dacă un conflict poate distruge o civilizație, el o face fie din pricini spirituale: iar aceste pricini spirituale existau și acționau chiar înainte să se ivească un conflict *armat*; fie prin urmările sale materiale, să spunem prin distrugerea patrimoniului artistic al omenirii: iar dacă o civilizație sfârșește odată cu pierderea bunurilor ei artistice, atunci înseamnă că nu mai are vlagă în ea, și deci că sfârșise mai demult. O civilizație nu e reprezentată numai de ceea ce *are* ea, ci și de ceea ce *este* ea. Felul de a ființa al spiritului îl apără singur de foc și robie – sau atunci spiritul nu mai e viu.

Deci nu așa sfârșesc civilizațiile. Sfârșesc ele cumva în vreun alt fel, cu privire la care să fim conștienți? Și este acesta cazul pentru civilizația apuseană?

E, desigur, prezumțios să încerci a răspunde la asemenea întrebări. Nici nu e gândul nostru s-o facem, ci mai degrabă să ne apropiem de aceste întrebări, punându-ne una mai restrânsă și în același timp mai actuală: este oare adevărat – spre a se putea vorbi despre o prăbușire – că Apusul a încetat să fie ceea ce, spiritua-licește, era?

Așa, din afară, cum poate fi înțeles din perspectiva noastră Apusul, el te izbește, sau mai degrabă te izbea, printr-o trăsătură hotărâtoare, poate: prin cultul, prin înțelesul, prin gravitatea pe care-o dă *amănuntului*. În Occident nu găsești sensul; găsești sensuri. Nu întregurile sunt altele, ci componentele. Așa cum un adolescent poate pune în cea mai penibilă dintre încurcături pe un mare gânditor atunci când l-ar întreba despre înțelesul vieții ori al lumii, civilizația apuseană te-ar dezamăgi dac-ai încerca să afli de la ea dezlegările cele mari și împlinirile cele sigure.

Aproape oricine a văzut și resimțit armonia unei catedrale celebre. Este această armonie una de proporții, linii și ornamente? Dacă n-ar fi decât atât, timpul nostru, atât de bun meșteșugar, tehnicește, ar vedea înălțându-se numeroase și admirabile catedrale. Dar nici o catedrală nu se înalță astăzi, căci nu înțelesul întregului lipsește, ci acela al părții. Izbitor, într-o catedrală, e mai puțin întregul în valoarea lui generalizatoare, cât amănuntul în virtutea sa de-a specifica. Te copleșește, când o contempli, faptul că fiecare piatră a catedralei e gândită, și gândită *pentru ea însăși*; faptul că e plină de sens, plină de anecdotă. Izolabilă, și totuși nu izolată.

Ce surprinzători ne par nouă, ce moderni, sfinții aceia cât se poate de expresivi, așezați totuși atât de sus, pe coloanele catedralelor, încât nimeni nu le poate vedea expresia! Iar într-o zi coloana se prăbușește, și în clipa aceea vezi că până și blocul de piatră din vârful ei era gândit. Te întrebi, atunci: ce generozitate comanda sacrificiul artistului de a crea fără să arate? Ce credință?

Să nu ne închipuim că singură Biserica putea inspira artiștilor atâta probitate profesională (dar nu, e prea puțin „probitate“), atât avânt creator. În Paris există un monument laic, un pod, cel mai vechi pod al orașului, pare-se, cel numit întâmplător tocmai „Pont-Neuf“. Pe marginile podului, care numai de pe apa Senei se pot zări, sunt sculptate în relief tot soiul de măști antice, dintre care, atât cât se poate deosebi cu ochiul liber, nu sunt două asemănătoare. Ce credință (căci una religioasă nu era) insufla artistului râvna de-a face lucruri neștiute, cu înțeles propriu?

Dar iată, acum, un fapt caracterizator pentru degradarea de valori întâmplată, în câteva veacuri, înăuntrul civilizației apusene. Mai jos ceva pe Sena, tot în Paris, se află un alt pod, construit din toată magnificența epocii prospere de la sfârșitul veacului al XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea. E podul „Alexandre III“, pe marginile căruia se află de asemenea măști sculptate în relief. Mai sunt ele deosebite una de alta? Nu: acum se repetă din două în două; se depersonalizează, sunt în serie.

S-a întâmplat atunci ceva, de-a lungul acestor veacuri din urmă. S-a ivit omul acesta de azi, care nu mai

are *tocmai* ceea ce face prețul Occidentului: nu mai are înțelesul amănuntului. De ce? Poate pentru că nu mai crede, și atunci nu mai știe nici ce să mărturisească, nici ce ar putea istorisi. Dintr-odată (sau poate „dintr-odată“ e un simplu fel de-a vorbi), accentele s-au schimbat. Partea pierde din înțeles în favoarea întregului. Dar întregul însuși nu se resimte oare de această deficiență a părții?

Așa am ajuns la arhitectura de azi, care nu mai specifică, ci generalizează; nu gândești piatră cu piatră, ci etaj cu etaj, dacă nu cartier cu cartier. E un rău? E un bine? Nu știm. Dar e altceva. Lumea noastră e lipsită de densitatea care singură dădea viață lucrurilor. Amănuntele s-au estompat și apoi au pierit. Întregul nu mai e organic: e abstract.

Că amănuntul era gândit pentru el însuși pentru că, în fond, occidentalul de altădată avea sensul organicității întregului, sens care singur justifică amănuntul – e altă temă de discutat. Acum stăm în fața faptului acestuia impresionant, că o civilizație care te cucerește prin înțelesurile ei locale pierde cheia lor.

Să fie acesta sfârșitul civilizației apusene? E un sfârșit, în orice caz. Și te deprimă, firește, gândul tuturor catedrelor care s-ar putea prăbuși sub blestemul bombelor noastre. Dar te deprimă – cine știe dacă nu mai mult? – gândul tuturor catedralelor care nu s-au mai înălțat de sub blestemul neputințelor noastre.

S-a luat inițiativa să se traducă și au început chiar să se publice, de către o editură bucureșteană, câteva traduceri din paginile alese ale marilor scriitori din toate timpurile. Sunt pagini extrase și comentate de câte un renumit scriitor în viață, iar rostul publicării lor în limba franceză – și acum, în urmă, în limba noastră – este să răspândească gustul și cunoașterea celor care au avut câte ceva de spus omenirii.

Colecția, cel puțin în traducerile românești, începe cu Voltaire. Și, Doamne, ce puține are de spus Voltaire omenirii de azi! Nu contestăm că-i operă utilă cunoașterea mai largă chiar și a unui Voltaire și e departe de noi gândul de-a refuza lauda celor care întreprind așa ceva. Dar cazul Voltaire – acesta a încetat să fie un caz pentru frământarea și viața culturală de azi.

Va fi fost unul pe vremea lui Renan. A fost unul, cu siguranță, pe vremea lui Anatole France. Astăzi, și unul, și altul din aceștia ne sunt indiferenți, chiar când ne par încă interesanți; și, odată cu ei, patronul acesta al tuturor raționaliștilor, subțiri sau grosolani, pe care i-a numărat omenirea, Voltaire anume.

Imaginezi căzând în mâna unui om care nu știe aproape nimic despre Voltaire o culegere de fragmente din *Candide*, *Micromégas* și dicționarul filozofic al marelui francez. Ce-i mai pot spune toate glumele acestea, care uneori au un mare rost istoric, alteori au o mare valoare literară, dar aproape niciodată nu lovesc drama omului de aci și acum, oriunde în spațiu și timp s-ar plasa acest aici și acum? Sunt glume reușite. Și apoi? Inteligența și verva acestui ilustru cărturar sunt într-adevăr extraordinare. Și mai departe?

Ceea ce ne înșală, de obicei, în afacerea aceasta este că, pentru *Franța*, Voltaire reprezintă o apariție cu adevărat mare. Numai că el este așa pentru Franța. Nu știm încă dacă într-adevăr cultura aceasta franceză este expresia cea mai înaltă a culturii moderne; i-au lipsit și ei câteva lucruri, poate hotărâtoare, mai ales în sectorul filozofiei. Ea este însă, în orice caz, cultura care a îndrăznit cel mai mult și în același timp a luminat cel mai mult. Iar în ce privește îndrăzneala, nimic n-a întrecut pe cea a lui Voltaire, afară poate de iradierea inteligenței, prea luminoase, a sa și a veacului său. Dar în cultura franceză inteligența este la locul său, raționalismul e la el acasă, un anumit secol al Luminilor se ivește acolo și atunci când trebuie. Pot fi toate acestea exportate, așa cum s-a încercat prea des?

Înăuntrul culturii franceze, pricepi perfect pe cineva care suferă, împreună cu Pascal, și rezistă, împreună cu Voltaire; pe cineva care înțelege pe Descartes (și prin acesta pe Leibniz), râzând totuși împreună cu autorul

lui *Candide*, care-și bate joc de ei. Ce este însă *Candide* în afară de cultura franceză, dacă nu un act de opțiune în favoarea obscurantismului celui mai primejdios și regretabil: obscurantismul inteligenței goale?

Dintre marile cărți ale omenirii, *Candide* e cartea a cărei dispariție am regreta-o cel mai puțin. Că admiratorii lui Voltaire nu se sfiesc să o considere capodopera scriitorului e un lucru impresionant, firește. Dar, ori de câte ori ne gândim la ea, ne întrebăm dacă nu cumva aceia glumesc pe socoteala lui Voltaire.

În introducerea pe care o pune la culegerea sa de texte voltairiene, André Maurois, căci el este autorul acestei ediții (traducătorul român fiind d. Al. Marinescu-Muscel), citează vorba unei admiratoare a scriitorului, care spunea: „Voltaire... N-am să-l iert niciodată, fiindcă m-a făcut să înțeleg lucruri pe care nu le voi înțelege niciodată!” și Maurois adaugă: „Cuvânt minunat, fiindcă lovește în singurul punct slab al spiritului voltairian.”

E într-adevăr singurul – și e de-ajuns. E de-ajuns pentru a despărți, structural, pe oameni în cei care vor să fie „lucizi”, împreună cu Voltaire, și cei care vor să înțeleagă ce se poate înțelege, dincolo de el.

Lumea aceasta de astăzi ne pare că ține de-a doua structură. Și că e bine ca și lumea aceasta să citească pe Voltaire, nu încapă îndoială. Cu condiția să nu-l recitească.

S-a citit, pare-se, surprinzător de mult aci, în mediul literar românesc, cartea aceea inegală, de cuceritoare inspirație, și totuși atât de facil romantică pe alocuri, *The Fountain* a lui Charles Morgan. Nu ne gândim să revenim asupra ei, și în orice caz, dacă ar fi vorba de o simplă analiză a unei opere de-a lui Morgan, am socoti, poate, mai vrednic de interes să se întârzie asupra lui *Sparkenbroke* decât asupra oricărei alteia dintre lucrările sale. Dar, așa cum este, *Fântâna* trezește câteva gânduri ce sunt cu atât mai ispititoare de urmărit cu cât generalizează mai mult unele adevăruri ale cărții.

Se petrece un lucru interesant cu literatura lui Morgan: eroii ei sunt toți oameni excepționali; și totuși, parcă la urmă eroinele, ființe de serie cum sunt ori par, *ele* devin captivante. Și pictorul Nigel, tânărul erou din *Portrait in a Mirror*, și acest Lewis din *Fântâna*, și mai ales Lordul Sparkenbroke sunt exemplare ce te-ar putea reține chiar fără o mare dragoste; prin simpla lor ecuație personală. Dar, poate în ciuda voinței autorului, atenția ți se deplasează, încetul cu încetul, de la aceste ființe

de excepție înspre sufletele acelea feminine fără relief deosebit (ce semnificativ că una din eroine se numește, cu cel mai banal nume cu putință: Mary), pentru a te întreba până la urmă dacă, după ce le-au trezit la viață, eroii nu rămân scăzuți în fața eroinelor. Și în orice caz așa simți că se întâmplă în cazul lui Lewis și Julie din *Fântâna*.

E, în privința raporturilor dintre ei doi, un capitol cât se poate de instructiv: schimbul lor de scrisori. Ce revelatoare e corespondența aceea, în cadrul căreia el desfășoară mijloace atât de pretențioase, ea mijloace atât de simple; el vrea să fie atât de adânc, iar ea este cu adevărat adâncă! Nu se atinge, oare, aci feminitatea însăși, în ce are ea mai bun, în triumful ei? Simplitatea profundă a femeilor nicăieri n-ai s-o întâlnești mai bine conturată decât în opoziția dintre spontaneitatea Juliei și laborioasa adâncime a lui Lewis.

Într-una din scrisorile ei pline de naturalețe, Julie sfârșește cerând iubitului să-i mai scrie din când în când, să-i scrie ceva adânc, dacă vrea – o prelegere de metafizică, de pildă. Și ascultați acum ce lucru adânc spune ea *fără să vrea*: când va fi bătrână – urmează și încheie ea – bătrână de tot, va lua cu sine scrisoarea și o va reciti, amintindu-și de mirosul lumânărilor din odaia în care îi scrie acum și că era timpul să coboare la cafeaua cu lapte și nu era încă îmbrăcată.

— Ce-ar putea să-i scrie mai adânc nu întotdeauna inspiratul ei prieten? Toată problema timpului e pusă aci, dintr-odată, cu o uluitoare simplitate: urgența clipei

prezente, și totuși efemeritatea prezentului, devalorizarea aceasta permanentă care e timpul însuși; cât de fericit se rostesc ele în gândul, ușor literaturizant, al Juliei. Închipuiți-vă că ar fi întreprins Lewis să spună ceva despre problema timpului: ce savantă și torturată disertație ar fi ieșit!

De altfel, așa se petrece întreaga corespondență: el teoretizează, ea istorisește fapte. El mărturisește că vede dragostea ca o entitate despărțită de ființele ce se iubesc, ca o adevărată ipostază metafizică – iar ea consemnează textual, în scrisoarea ei de răspuns: „Vremea s-a făcut foarte rece. Poate vom începe în curând să patinăm.” Că teoriile lui sunt interesante? Se poate. Dar faptele ei sunt vii, indiferența frazelor ei e adâncă, simplitatea scrisului ei infinit mai revelatoare. Ea e în concret. Ea *este*. Celălalt e un simplu suflu, poetic uneori, o „entitate” filozofică altă dată.

Nu vrem să spunem cu aceasta că Lewis n-are consistență. Dar ceea ce e supărător la el e că se dovedește atât de închis în sine, încât nu mai are înțelegere pentru miracolul dinafară și în primul rând pentru femeia pe care proclamă că o iubește. El privește dincolo de ea, în gol. Îl interesează urmărirea ipostazei lui filozofice, nu pătrunderea sufletului aceleuia viu, care stă în fața sa.

Așa se petrece cu toți eroii lui Morgan: n-au atenție la obiect. Dragostea lor înnobilează, într-un sens, femeia; dar într-altul reprezintă, aproape, o ofensă. Mai mult decât un ins de rând care vrea să aibă, și atâta tot, o femeie, eroii lui Morgan fac din ea un *instrument*. Ei urmăresc

altceva și știu dinainte că nu fac, din femeia pe care o iubesc, decât o treaptă către extazul lor râvnit. În *Sparken-broke*, urmărirea acestui extaz e atât de conștientă, încât eroina e prevenită de ceea ce i se cere și nu mai are, poate, dreptul să nădăjduiască o atenție specială în ce o privește; dacă e un instrument, ea știe ce cauză slujește și consimte. Dar, în *Fântâna*, eroina nu consimte la altceva, căci se crede iubită pentru ea însăși. De aceea, dragostea lui Lewis pentru ea devine îngrijorătoare în clipa când ea îl simte că-și închipuie despre persoana ei altceva decât este. „Eu nu sunt o zeiță, Lewis – scrie ea. Nu sunt aproape deloc ceea ce-ți închipui tu despre mine.“

Feminitatea, desigur, e ceva *dincolo* de care s-a privit adesea. Chiar Morgan vorbește despre femei în *Fântâna* – cu o comparație care nu e poate tocmai nouă în ce le privește – ca despre niște coarde pe care le faci să cânte, dar care nu au muzica în ele. Și e potrivit de amintit actul acela al lui Eupalinos, arhitectul închipuit de Valéry că pusese într-un templu proporțiile unei fecioare. Cât de mult văzuse arhitectul dincolo de ea!

Numai că Eupalinos nu era îndrăgostit de ființa ale cărei proporții le reclădea, ci doar de frumusețea artistică; în timp ce Lewis crede cu adevărat că iubește pe Julie. De aceea și e îngrijorată aceasta, atât de îngrijorată, încât în scrisorile ei revine cel mai des un anumit sentiment de frică. Dragostea lui nelămurită, îndreptată spre *altceva*, o neliniștește.

O neliniștește, dar nu o paralizează. În aceasta rezidă, poate, triumful cel mai înalt al feminității. Există, printre

virtuțile ei, o anumită luciditate, pe care niciodată un bărbat n-o poate atinge: o luciditate pasională. Într-un bărbat pasiunea creează aproape întotdeauna dezastre; la femei ai impresia că, dimpotrivă, dă certitudini. Julie singură hotărăște tot, în romanul lui Morgan. Lewis nu știe decât să contemple și să asculte. Pleacă, supus, atunci când i-o impune ea; se întoarce ca și la ordin; fuge cu Julie pentru că tot ea i-o ceruse – în sfârșit, execută tot ce voința și luciditatea iubitei sale îi dictează. El, cel care contemplă, știe, înțelege – nu acționează deloc. Nu are decât o armă, pe care doar la început o folosește: întârzierea, refuzul. Odată prins de dragoste, devine un automat. Ea singură e cu adevărat vie.

Feminitatea se definește, poate, tocmai prin această virtute de a se transfigura prin dragoste; de a se spori pe sine, iar nu împuțina. Farmecul fizic, resorturile voinței, antenele inteligenței, ființa însăși, totul e augmentat prin dragoste. Ceea ce la Lewis paralizează, la Julie însuflețește. Feminitate e ceva care poate fi, neconținut, *mai* viu.

De aceea, într-o lume cum e cea contemporană, unde toate par a ține de o anumită lege a „degradării energiei“, unde toate decad și toate obosesc, faptul feminității e un miracol – despre care încă nu se vorbește îndeajuns.

ÎNTRE IDEALISM ȘI RAȚIONALISM

Este foarte răspândită părerea că un intelectual, un cărturar, așadar un om cu o atitudine filozofică în viață (ceea ce nu înseamnă cu necesitate: filozof), trebuie să aibă reacțiuni de un anumit tip. De pildă, în materie de politică internațională trebuie să creadă în Societatea Națiunilor; în materie de organizare a societății trebuie să fie de partea celor cu „idei generoase“ (de ce nu *trăiri* generoase?); în mod general, trebuie să creadă fără șovăire în destinele rațiunii, fiind cel mai strașnic dintre progresiști; și o datorie elementară a sa trebuie să fie aceea de a protesta oriunde vede, sau i se pare că vede, exercitarea „forței“. Un cărturar trebuie să fie idealist, adică – spune lumea – să creadă în idealuri.

Nu cunoaștem un înțeles mai deplorabil decât acesta dat idealismului. Sau nu, mai cunoaștem unul vrednic de regretat: înțelesul platonismului, în expresia banală și aproape trivială de „dragoste platonică“. Aceste două înțelesuri au într-adevăr cu ce descalifica o societate. Și la fel cum dragostea lui Platon era cu mult mai activă și mai apropiată de concret de cum își închipuie cei

care fac din ea un calificativ al anemiei erotice, tot așa idealismul este o doctrină cu mult mai apropiată de experiență de cum își închipuie cei care fac din ea o nesocotire a acesteia, un instrument de nesocotire a realității.

De fapt, se confundă aci – deseori cu îngăduința interesată a filozofilor – două doctrine bine deosebite: idealismul și raționalismul. Un raționalist, da, acesta este într-adevăr un spirit care crede într-o ordine așezată deasupra realității; el propune cu adevărat refugiul în ideal, când nu mai poate corecta realitatea prin idealul său; el crede, consecvent cu sine, în democrație, după cum crede în această democrație a popoarelor care este Societatea Națiunilor; și e firesc să condamne forța, de vreme ce forța nu e „de esență rațională“. Dar ce are a face idealismul cu utopiile sau adevărurile acestea?

Dacă e plin de folos, astăzi, să deosebim cum trebuie idealismul de raționalism, e pentru un motiv cât se poate de limpede: anume că raționalismul a falimentat, în timp ce idealismul poate face încă reale servicii (mai ales serviciul de a combate excesele și erorile realismului). Ordinea rațională n-a fost instituită. Progresismul s-a dovedit utopie. Condamnarea forței a fost o simplă judecată de apreciere, cu atât mai neînțelegătoare cu cât era o condamnare „principială“ a forței și, ca atare, cu cât era mai mult judecată de apreciere. Dar, dacă raționalismul a falimentat, nu înseamnă că unui cărturar îi rămâne doar refugiarea în ideal, sau atunci trecerea cu arme și bagaje în tabăra realistă.

Să facem dintr-odată sensibilă deosebirea idealismului de raționalism, așa cum ne apare ea nouă. Raționalism, așadar, era să crezi, de pildă, în Societatea Națiunilor. Idealism este să *înțelege*, de pildă, *Anschluss*-ul. În ordine teoretică, raționalismul tindea sau să substituie realității, sau să-i suprainstituie o rețea de idei. În aceeași ordine teoretică, idealismul nu tinde decât să dea temeuri experienței, să dea înțelesuri concretului.

Idealismul nu e decât doctrina care *pune* înțelesuri în cele ale lumii. Dar rostul lui nu e să nesocotească lumea sau să o refuze, ci să o întemeieze. Prin urmare el se întreabă mai puțin dacă e îndreptățit sau nu un lucru să se întâmple, dacă e vrednic sau nu de admirație un lucru că s-a întâmplat, ci pur și simplu cum a fost cu putință ca el să se întâmple. Așa s-a întrebat Kant cum e cu putință știința lui Newton – sfârșind prin a pune temeuri în ea. Și așa, generalizând, trebuie să se întrebe idealistul cu privire la orice material cu care operează, sfârșind prin a pune temeuri în el.

Bunul-simț are poate dreptate când spune: cărturarul trebuie să fie idealist. Numai că, iată, conținutul idealismului e nițel diferit de ceea ce presupunea bunul-simț. Căci, într-un cuvânt, în loc să fie, cum vroia acesta, o ignorare a concretului, este cea mai sigură înțelegere a lui. Concretul și nimic altceva trebuie să fie materia cărturăriei noastre.

Dar atunci ce-l mai deosebește de realism? va întreba cineva. Căci și realismul pretinde, de pildă, că înțelege *Anschluss*-ul și nu pune greutate pe Societatea Națiunilor.

Mai ales realistul părea că se ridică împotriva unei înțelegeri formaliste a realității, ori a unei depășiri a acesteia în numele idealului.

E adevărat că realistul pare beneficiarul de moment al falimentului raționalist. Toată lumea vorbește azi de politică realistă, înțelegere realistă a lumii, de orientare realistă a vieții. Dar acestea nu sunt, poate, decât simple feluri de a vorbi și exprimă victorii iluzorii ale realismului. Idealismul i le poate contesta oricând. Iar ceea ce îl deosebește de realism este – după ce au făcut câțva timp cale comună în interesul lor pentru concret – faptul că, pe de o parte, nu acceptă drept concret și material de cercetare chiar tot ce i se înfățișează și așa cum i se înfățișează; iar, în al doilea rând și mai ales, faptul că *pune* înțelesul în concret și nu capătă de la el, cum pretinde realistul.

Între idealist și realist deosebirea nu este, în ultimă instanță, decât cu privire la funcția pe care o îndeplinește obiectul. Cel de al doilea crede că obiectul e cel slujit, că el justifică și deci el domină. Idealistul crede, în schimb, că obiectul nu e slujit, ci slujește. În ordinea cunoașterii, slujește prin aceea că dă material pentru problemă; în ordinea spirituală, prin aceea că dă prilej persoanei pentru desăvârșire.

Iată un singur exemplu: națiunea. Raționalistul (de exemplu democratul român din secolul douăzeci) o acceptă drept un moment în dialectica istoriei, un moment pe care, în progresul nostru către o „rânduială rațională“, îl vom lăsa în urmă. Realistul (de exemplu

teza Nae Ionescu prost înțeleasă)? – El acceptă națiunea ca un întreg, scop în sine, în funcție de care se exprimă viața persoanelor. Idealistul? Va fi împotriva raționalistului și alături de realist în a recunoaște și permanentiza ființa națională; dar se va încredința, împotriva realistului, că națiunea e cea care slujește persoana, iar desăvârșirea personală este în joc chiar atunci când e vorba de o dăruire a ei față de colectivitate. Prin urmare, raționalismul este utopist; realismul e fals totalitarist; idealismul e personalist. Naționalismul de speța celui dintâi este o glumă; a celui de speța a doua este o înfundătură tragică; a celui de speță idealistă este o mântuire.

Dacă este într-adevăr un destin pentru cărturar să fie idealist, destinul e și nițel mai nobil și nițel mai trudnic decât cel pe care i-l prescria bunul-simț. Nu e un destin de om care protestează; nu unul de om care osândește; nu unul de om care se supără pe lume și se refugiază în ideal. Dar nici unul de ființă care se predă realității. Ci un destin de permanentă elaborare, dinăuntru în afară, a realității. Realitate pe care insul o slujește, în aparență. Realitate care îl slujește, în fond.

Ce exterioare impresionante învăluiesc pe omul de azi! Ce extraordinară desfășurare de forțe – case nefiresc de mari, ascensoare grăbite, politeți și convenționalisme care țin la distanță – însoțește apariția acestui triumfător, omul civilizat. Au colaborat nenumărate și azi uitate genii creatoare, au ostenit încă mai multe creiere și brațe pentru a fabrica toată aparatura pe care el, omul contemporan, o folosește cu atâta dexteritate și atâta eleganță. Și ce ascund toate aceste exterioare? De cele mai multe ori o deficiență, uneori o groază, întotdeauna o plictiseală. Dacă ar ști proletarul acela care, trecând prin fața caselor suprapuse, jinduiește pe cei dinăuntru, dacă ar ști că zidurile, distanțele, decorurile nu ascund de cele mai multe ori decât vane insatisfacții!

Ceva caracteristic pentru omul de azi: el numește „interioare” tot exterioarele existenței sale. Interioare sunt pentru el odăile, aranjamentul lor, stilul mobilelor, cadrul vieții sale – și niciodată fragmente din viața sa însăși. Interioarele sunt încă cele ce ne cuprind și ne îmbracă. Cum ar cunoaște interioritatea o conștiință care

nu ascultă decât de obiect? Natură moartă peste tot. Obiect pur și simplu peste tot. Într-un peisaj cu atâta procent de „realitate obiectivă“, conștiința subiectivă nu mai e nici ea nimic; persoana e și ea obiect. Un obiect între multe altele. E atât de moartă natura interioarelor, încât adesea nu mai e nevoie să figureze în ea nici măcar obiectul principal: persoana. Între lucruri neînsuflețite, de altfel, mai e locul să precizezi care e principal și care nu?

Există o lege a creșterii organice, în matematici, lege care poate da socoteală, de pildă, de compunerea capitalului cu dobânda sa, nu pe etape, ci pe fiecare moment. O asemenea creștere organică înseamnă, în conștiința omului de azi, dezvoltarea sentimentului de izolare odată cu sporirea obiectelor exterioare, în așa măsură că, pe cât se simțea mai izolat, pe atât devenea spiritul mai fecund și cu cât îmbogățea lumea, cu atât ea îl apăsa mai mult. Dar ce curioasă rețetă împotriva izolării aceea de a pune distanțe între tine și lume! Căci fiecare obiect nou, fiecare produs al civilizației noastre înseamnă încă o distanță între noi și rest, încă o metodă de a „televiziona“ în loc de a intui restul. Nu știi ce are să fie mai fecund, în ordinea științei, pentru oameni: televiziunea sau microscopul. Dar, în ordinea spiritului, amândouă sunt rele: orice sistem de a apropia conștiința de lucruri este în fond încă unul de a o *distanța* de ele. De-a o izola printre ele.

Sentimentul distanțelor, iată ceva pe deplin caracteristic lumii în care trăim. Ați observat că armele noastre

bat din ce în ce mai la distanță? Totul devine abstract, depărtat, totul se „intelectualizează” în lumea de azi, chiar și inamicul. Ce ar trebui să fie mai viu, mai plin de culoare, mai concret decât el? Dușmanul e cel pe care trebuie să-l *înțelegi* pentru a-l învinge. Nimic nu constituia, altădată, o mai bună lecție de psihologie – adică de înfruntare a concretului prin excelență: sufletul – decât lupta. Azi însă lupta nu se mai dă cu oameni: se dă cu ținte. Undeva, în punctul geografic determinat, este un obiectiv; o minte disciplinată bine, până la automatism, face calculul; o mână apasă; un proiectil pleacă. Moartea se distribuie în chip anonim. Spaima ta și spaima celui alt n-au să se încrucișeze.

Cine mai poate vorbi azi despre aproapele nostru? Ci *departele* nostru – vorba lui Nietzsche. Ziarul, radioul, telefonul ne-au depărtat, la propriu, pe unii de alții. Dar a fost ceva care să ne apropie? A fost viteza, spun unii. Nu reușim oare, astăzi, să acoperim distanțe uluitoare; să facem vecine, prin viteză, puncte care altădată nici în închipuire nu puteau fi învecinate? Ce dovadă mai bună că ne-am apropiat de toate, decât faptul că putem fi atât de repede lângă ele?

Dar e o glumă. Viteza nu te apropie de ținta pe care vrei s-o atingi: te depărtează de cea pe care vrei s-o părăsești. Nu cred ca prin viteză cineva de la Paris să aibă simțământul hotărâtor că e mai aproape de Londra sau New York. E sigur însă că are simțământul hotărât de a putea fi oricând *departe* de Parisul în care se află. Viteza nu aruncă punți; rupe rădăcini... și nimeni nu

se va fi simțind mai izolat decât nefericitul acesta de contemporan, care începuse a nu se mai înrădăcina în nimic, a nu mai ajunge nicăieri, a pleca de peste tot. Căci așa ceva am fost cu toții: niște oameni care pleacă de peste tot...

Cum, prin ce nefiresc salt a reușit omul contemporan să treacă de la izolare la singurătate? Sau, dacă nu a reușit încă, ce semne sunt în legătură cu ieșirea sa din izolare și intrarea în singurătate?

Iată un semn: *acceptarea* izolării; recunoașterea ei ca atare și încercarea de a o face să fructifice. Începutul triumfului asupra destinului de izolat îl constituie exercițiul metodic al izolării înseși. Acceptând și legitimând izolarea, transformi un destin tragic într-un destin agonizant, activ. Doar cel care știe sensul luptei și care e în stare să facă din înfrângerea sa un exercițiu, o temă ascetică, singur acela nu cade. Ca exercițiu pur, deci ca asceză; ca pornire către propria sa singurătate, deci din nou ca asceză, poate fi valorificat faptul izolării. Prin ea însăși, izolarea era un blestem; de ce n-ar putea fi și un instrument?

Nu descifrăm însă, pe plan individual, semnele unei asemenea intrări în singurătate a omului contemporan. Le surprindem însă pe plan istoric și în ordine colectivă. Recrudescența naționalismului, pe care o trăiește Europa de azi; ba nu recrudescența, ci *deșteptarea* naționalismului propriu-zis poate fi privită drept un fenomen semnificativ. Lepădarea aceasta de orice formule universale valabile, întoarcerea neamurilor la propria lor fire

reprezintă, în felul său, un exercițiu de izolare, o asceză. E ca și cum o ființă colectivă ar refuza să primească ceva de-a gata și s-ar trudi, metodic, să se împlinească după propria ei măsură.

Dar un alt semn ar putea îndreptăți, în zilele noastre, nădejdea unei înfrângerii a izolării și cea de cucerire a singurătății, treaptă către comunitate: este apusul inteligenței pure și simple. Inteligența începe să fie repusă în locul ei, să recapete caracterul instrumental în interesul cuiva. Dacă ființa întreagă nu primează asupra inteligenței și dacă spiritul se sărăcește pe sine până la a nu fi decât exercițiu intelectual, atunci omului nu-i este dată comunitatea. Între inteligențe există consens, dar nu există conviețuire. Fără spiritul întreg care să le susțină, fără ființa care să le instrumenteze, inteligențele se întâlnesc, dar nu se armonizează.

De aceea putem vorbi despre izolarea, dar nu singurătatea omului contemporan. Sau nu încă. Fiindcă semnele ordinii viitoare le vedem: sunt haosul și dezordinea de azi. Da, tocmai barbaria, tocmai ceea ce pare necivilizat astăzi prefigurează triumful de mâine. Când vezi atâtea spirite protestând, în numele civilizației, în numele ordinii, în numele inteligenței, împotriva a ceea ce e viu, a ceea ce e tânăr astăzi, poți fi sigur că ele nu înțeleg nimic. E ceva *sănătos* în rezerva față de inteligența goală: e ceva semnificativ în trăirea aspră a naționalismelor, e ceva triumfător în primatul subiectivității. În schimb cine, crezând că-și înțelege timpul, vorbește despre o nouă subjugare a inteligenței la obiect și a

individului la colectivitate nu știe nici ce anume înfrânge, nici prin ce mijloace o face. Căci nu e vorba de inteligență, ci de spirit: iar acela nu poate fi subjugat. Și nu e vorba de individ, ci de persoană: iar aceasta nu poate fi oprimată.

Falimentul inteligenței și integrarea în subiectivitate pot fi expresia unei barbarii, cum vor cei care nu înțeleg timpul de azi, dar nu expresia unei decăderi, cum pretind cei care-și închipuie că-l înțeleg. Să acceptăm nepăsători acuzația de barbarie. Așa cum ar accepta-o ascetul. Și să pornim, cu seninătate, de la izolarea tuturor către singurătatea noastră.

Toată lumea cunoaște Miorița; numai Blaga a înțeles *mioriticul*. A citit pe Frobenius și pe Spengler, s-a răfuit cu filozofia culturii, a rătăcit prin lumile fabuloase ale Apusului – și a înțeles lucrul acesta simplu, care-i stătea la îndemână, care ne stătea tuturor la îndemână: spațiul ondulat al unei vieți spirituale caracteristice.

Blaga poate să aibă sau să nu aibă dreptate; lecția lui e plină de tâlc. Așa rătăcești înainte de-a te întoarce la ale tale. N-ai ce face: ele nu sunt cu adevărat comorile tale până ce nu le-ai părăsit de-a binelea. Câteodată te cuprinde spaima că n-ai să le regăsești – și nici nu le regăsești. Dar întotdeauna când te înstăpânești cu adevărat în ele simți că n-o puteai face decât printr-un ocol – care e cultura însăși.

Cum poate fi simplitatea, atunci, o constantă culturală? La o expresie simplă *sfârșești*, la un sobru echilibru de gândire *ajungi* – în nici un caz nu operezi cu una sau cu cealaltă. E cea mai absurdă dintre acuzațiile pe care le aruncă tinerilor bătrânii câte unei culturi (și câți bătrâni ori îmbătrâniți nu numără cultura noastră!),

aceea că, pe toate planurile, tinerii nu vor să se poarte ca toată lumea.

„De ce nu vorbiți ca toată lumea?“ aude poetul ori filozoful. Dar idealul oricărui creator nu e să vorbească așa cum vorbește lumea, ci dimpotrivă, să facă lumea să vorbească așa cum vorbește el. De la cutare pictor englez încoace s-a putut spune că lumea a început să „vadă“ amurgul. După Kant, gânditorii vorbesc de „transcendent“ și „transcendental“ așa cum a vroit Kant. Iar chipurile oamenilor nu-ți par mai alungite, pentru că așa le-a vroit El Greco, sau dragostea lor mai aproape de moarte, fiindcă așa a slăvit Wagner pe Isolda?

Există două feluri de-a fi simplu – iar cei care te-ndeamnă la simplitate nu vor să le deosebească: există o simplitate a tuturor și una a fiecăruia. Când ți se spune să gândești ca toată lumea, să scrii ca toată lumea, să vezi ca toată lumea, ți se cere să-ți condamni singur viața spirituală. Când însă ți se cere să ajungi la expresia ei simplă, atunci ești îndemnat să ți-o desăvârșești. Căci fiecare împlinire creatoare și spirituală atinge un termen simplu. Dar unul *propriu* vieții spirituale care se împlinește.

Sunt puține lucruri atât de simple ca un „Andante“ de Mozart. Cine însă nu surprinde cât de lucrat e întreg materialul care susține tema simplă a andantelui, cine nu vede câtă renunțare și câtă purificare stă în simplitatea de acolo înțelege superficialul, dar nu adâncul lucrului. Așa, mozartian, întru simplitate și angelism, ar vroi să sfârșească orice creator. Pentru că însă nu-i

e dată frământarea și cunoașterea unui Mozart, nu-i va fi dată nici simplitatea lui finală.

A fi simplu reprezintă deci o savantă întoarcere la nevinovăție. „Toată istoria omenească – scria într-un rând Eugenio d’Ors – poate fi concepută ca un itinerariu penibil de la nevinovăția care ignoră (Paradisul) la nevinovăția care știe.“ Cât de mult trebuie să știi ca să poți fi din nou nevinovat!

Dar simplitatea, care e de cele mai multe ori o cucerire, este uneori – ca pentru multe din modurile spiritului – și o grație. Îndrăgostiților le e dat să stea sub semnul acestei grații: și într-adevăr, ce e mai simplu, mai ridicol și totuși mai substanțial de simplu decât limbajul celor ce se iubesc? Cel care are harul dragostei, al dragostei larg și spiritual înțelese, îl are și pe cel al simplității. Sfântul Francisc iubea atât de mult lumea lui Dumnezeu, încât înțelegea limba cea mai umilă de pe pământ, limba fiarelor și-a păsărilor.

— Nu cumva e și războiul, da, războiul, o școală a simplității? Dintr-o lume în care și spiritul, și puterea pământească, și legile, și valorile sunt în joc, ajungi dintr-odată în lumea războiului, unde numai puterea comandă. Dar nu e, de fapt, altă lume; e aceeași lume, care înțelege să transforme raporturile de forțe – ban, materie primă, inerție, valoare morală, inteligență, toate sunt forțe – într-un raport de forță, de forță unică de o parte și de alta.

E și războiul o școală de simplitate: trista școală a unei lumi care nu poate atinge o *altă* simplitate.

Și nu sub toate privințele tristă. Căci dacă războiul e o experiență de simplificare prin ură, el este și una de simplificare prin dragoste. De ce altfel am lăuda pe cei care se jertfesc, dacă nu pentru că e ceva bun în jertfa lor, deci ceva bun în însăși experiența războiului?

Dar ai vroi să fie numai o experiență de dragoste; iar aceasta nu e dată decât aleșilor. Fiecare poate fi erou al dăruirii, fiecare își poate simplifica până la incandescență viața spirituală, în război, când experiența dragostei e însoțită de una a urii. Numai câțiva pot iubi fără ură. Numai câțiva se pot dăruia atunci când pentru ceilalți războiul nu se vede.

Și războiul este deci o școală de simplitate, de dăruire în dragoste, de împlinire totalizatoare. Dar nu războiul *acestora*, al tuturor. Ci războiul celălalt: dăruirea simplă, atunci când nimeni n-are nimic de dăruit și nimic de spus.

Profesorii n-o spun întotdeauna, iar elevii n-o înțeleg aproape niciodată: a fi premiant nu reprezintă o răsplată pentru o activitate trecută, ci o apăsătoare consacrare pentru o activitate de mai târziu. În aparență, lucrul acesta nu interesează decât școala; în fapt însă, el e din plin lămuritor pentru unele din aspectele vieții noastre publice, depășind cu mult cadrele școlii.

Există o psihologie a premiantului, psihologie pe care școala nu face decât s-o definească și agraveze, dar n-o păstrează doar pentru sine. Am întâlnit, în România vechilor politicieni, pe un ministru spunând: „Eu sunt un intelectual și am anumite drepturi să vorbesc, într-un fel ori altul, fiindcă am fost premiant.“

Cum asta: premiul – în școală sau oriunde – îți dă drepturi? A fi bun și destoinic o dată te autoriză să ceri și să primești întotdeauna? Dar e tocmai pe dos. Cine s-a dovedit bun o dată s-a calificat pentru o nouă sarcină, pentru o nouă răspundere, pentru o nouă datorie. Și atâta tot.

Este, în fapt, vechea poveste, la care nu ne gândim îndeajuns, a fiului risipitor și-a fratelui său. Fiul risipitor

e un netrebnic, foarte bine. Dar fratele său, omul cuminte, premiantul, supusul și ascultătorul, este el prin aceasta bun? Are el dreptul să fie mândru de ceea ce a făcut și să refuze dragostea sau să pizmuiască fericirea celui ce n-a făcut ca el? Adevăratul premiant, adevăratul răsplătit e cel care s-a întors acasă și s-a pocăit. Cel care a stat acasă și a ascultat trebuie să dea de la el încă mai mult, tocmai pentru că a stat acasă și a ascultat.

E o morală aspră, firește, aceasta a datoriei fără de capăt a celor buni și-a răsplătirii celor care n-au fost întotdeauna buni. Dar aceasta e morala creștinismului. Și aceasta ar trebui să fie morala oricărei societăți sănătoase sufletește. Ne poate plăcea sau nu; ne poate stimula sau nu. Dar a fi bun înseamnă a înțelege cu adevărat că n-ai să fii niciodată îndeajuns de bun pentru ca să începi a primi în loc de-a continua să dai.

S-o spunem deschis: n-am întâlnit destul de des, în lumea românească în care ne-a plăcut până acum să trăim, exemple care să dovedească acceptarea fără rezerve a unei asemenea morale. Am întâlnit nemulțumiți, „nedreptățiți“, premianți care nu-și aveau locul potrivit cu presupusele lor merite; dar oameni buni, care să priceapă că le incumbă mai mult decât li se cuvine, am întâlnit doar în straturile care n-au putut încă răzbi la suprafața vieții noastre publice.

Că n-au existat întotdeauna la noi criterii obiective de valorificare a oamenilor – se poate. Dar și acolo unde există criterii obiective se săvârșesc întâmplător nedreptăți. La Sorbona, în Franța, nu ajunge decât cel care-a

luat, la sfârșitul studiilor sale universitare, mențiunea *très honorable*. Înseamnă aceasta că nu sunt lăsați deoparte mulți dintre cei buni?

Deci nu criteriile obiective – pe cât pot fi ele de obiective – hotărăsc de buna întocmire profesională și morală a unei societăți. Există și alte criterii, mai ales alte criterii lăuntrice conștiinței. Potrivit lor, nu locul la care ai ajuns îți califică valoarea, ci tensiunea morală la care trăiești.

A fi premiant înseamnă, mult mai des decât ar trebui, o destindere morală, o vinovată ieșire din lupta cu sine. Cine știe dacă țara noastră n-are prea mulți premianți!

Nu ne-a întrebat încă nimeni, în lumea aceasta, românească, de ce suntem atât de mulți tineri care încercăm să facem cultură. Nu ne-a întrebat nimeni, și de aceea ne vom pune singuri o asemenea întrebare. Un drept care nu ți se discută e câteodată un drept pe care trebuie să ți-l pui singur în discuție. Și dacă nu e cazul, poate, ca tineretul românesc să spună de-a dreptul ce aduce el culturii noastre, e desigur cazul să se întrebe ce poate aduce omul tânăr, în genere, culturii pe care o slujește.

Omul tânăr? Iată un om tânăr de aiurea, de acum o jumătate de veac, acest Maurice Barrès, rămas mare poate numai pentru că a avut o tinerețe mare. Ce-i definea tinerețea? Geniul îndoielii? Setea certitudinii? Și una, și cealaltă. La sfârșitul unei cărți de tinerețe, în care năruia totul cu amară voluptate, Barrès invoca o dogmă, un adevăr sau un conducător de suflete care să-l reasigure de totul.

A fi tânăr reprezintă tocmai o asemenea pendulare între un maximum de certitudine și o deplină răsturnare a tuturor valorilor. E paradoxul spiritualității tinere

să întrunească, într-o aceeași conștiință de cultură, dogmaticul și problematicul. Cum să mulțumească pe un om cu adevărat tânăr valorile acestea prea relative în care crede, mai mult de circumstanță, lumea contemporană? Dar cum să nu pună el în discuție noțiunile, alteori prea rigide, în care se înțepenește lumea contemporană?

O cultură are nevoie din când în când să fie pusă în discuție. Noțiunile ei se osifică sau încep să mucezească; așa cum s-a întâmplat de pildă cu noțiunea – aptă de-a fi atât de rodnică, în fond – de umanism. Are sens ca umanismul să însemne numai întoarcerea la valorile clasice (fiindcă în clasicitate se găsea tipul de om căutat cândva)? Și atunci vin spiritele tinere, așa cum s-au ivit în Apus, și pun zbuciumul lor, căutarea lor „umanistă“ în cadrele, aproape înghețate, ale conceptelor de care o cultură vie nu se poate lipsi.

Dar aceeași cultură cere alteori cadre rigide pentru conținuturi rămase, înăuntrul ei, prea libere. „Toate religiile sunt bune“, spune omul contemporan; iar în fața acestui relativism se ridică încrederea unei largi părți din tineret în dogma creștină. „Toate doctrinele politice sunt bune, spune omul contemporan, dacă omul e bun.“ Dar, răspunde tineretul, nu sunt unele doctrine mai bune tocmai pentru că fac pe om mai bun? – și de aci dogmatismul acesta, pe care spiritul tânăr îl slujește.

A sta la capete, a însufleți prin extreme, e deci propriul omului tânăr. O cultură care n-are circulație la extreme pierde gustul de viață. Spiritul tânăr i-l redă. El singur duce către acea „cunoaștere la limită“, despre

care unii cred că e propriul culturii occidentale. Și atunci, nu e aceasta o cultură pentru și făcută în mare parte de oameni tineri?

Dar nu e tot. Și de altfel aceasta se știe, aceasta se și laudă sau alteori se impută omului tânăr.

Om tânăr, într-o cultură, e cel care înțelege că nu e vorba, acolo, numai de un fel de a face; ci și de un fel de-a fi. A crea opere, a produce, a înfăptui e enorm. Dar este, pentru spirit, totul? Unui tânăr, adică insului adânc ancorat în ființă, *a fi* i se pare plin de tot atât înțeles și rost ca și *a face*. Un poet tânăr e mai mult decât un om care face poezii. E un ins a cărui celulă e profund schimbată de faptul acesta. El nu mai poate fi oricum. Și de aceea, pe treapta cea mai de jos, el trebuie să-și schimbe înfățișarea exterioară. Un filozof tânăr nu va înțelege cum poate sluji filozoful alte idealuri decât cele pe care le-a profesat. Filozoful? Dar filozoful e Socrate, care moare pentru că ține la adevărurile sale. A muri – este și acesta un fel de-a fi. Iar tânărul va înțelege pe savantul care, mai degrabă decât să râvnească *a face* descoperiri viitoare, se lasă otrăvit de razele ce folosește și se realizează pe sine în faptul morții, *este*, cu adevărat, atunci. Tânărul are setea aceasta de-a fi în ordinea spiritului, sete care-l duce până în pragul neființei.

Că nu mai este acțiune aci? Dar este acțiune de alt tip decât cea care trimite în afară și se obiectivează. De unde criteriul acesta că orice act de cultură trebuie să ducă la un *produs* cultural? Omul tânăr regăsește aci o notă din esența feminității, esență care e tocmai de-a

nu produce. (Și nu e androginismul acesta, al tânărului, o biruință în ordinea spiritului?) Venus, spunea un gânditor, poate fi sculptată dormind; e mai ea însăși, mai aproape de esența ei, atunci când doarme. Dar Apolo – Apolo trebuie să fie sculptat treaz, activ, creator, în mână măcar cu o liră. Așa e tot ce ține de masculinitate: productiv și purtând un caracter social. Un bărbat trebuie să îmbrace o uniformă și să-și pună pe piept decorații. O femeie n-are nevoie decât de văluri. Republica franceză e personificată de-o fată înaltă, cu fruntea mare, într-o rochie albă, simplă, lungă. Câteodată are și o diademă, dar atunci artistul e de prost-gust. Spiritul feminin *este*; spiritul feminin rămâne în ordinea lui *a fi*. Singur spiritul masculin produce, pătrunzând în ordinea lui *a face*.

Prin orientarea aceasta, către produs și productivitate, are adesea cultura caracterul masculin despre care amintea într-un rând Simmel. Poate că întreg „miracolul grec” ar trebui înțeles așa: nu drept triumful spiritual al singurului popor în stare de-a plăsmui o cultură, ci drept vocația specială de oameni maturi și plini de masculinitate, vocație care făcea din greci rostitorii și creatorii unor valori, trăite, poate, în spirit – pe măsură lor, firește – și de alte popoare. În orice caz, e vorba aci de o trăsătură pe care tânărul, conștient sau nu, o întregește prin androginismul său spiritual.

Un spirit tânăr nu poate concepe viața ideilor ca simplă „ideologie”, adică rostire de idei. El vrea să încorporeze idei, să le poarte cu sine, și de aceea e mai degrabă

„ideofor“. Logosul îl interesează, firește, dar nu numai în măsura în care e rostire, ci și în măsura în care e viață, deci mutism, tăcere. Cât de bine înțelege tânărul tăcerea lui Isus în fața lui Pilat. „Ce este adevărul?“ întreabă acesta. Isus nu-i poate spune ce este adevărul; i-ar fi putut cel mult răspunde: „Eu sunt adevărul.“ Dar Pilat n-ar fi înțeles. Pilat era dintre cei care înțeleg pe *a face*, nu pe *a fi*.

Dacă însă e adevărat că omul tânăr râvnește să întregască pe *a face* prin *a fi*, atunci tot tineretul care face cultură, punând deci accentul pe producție, își trădează oare misiunea spirituală? Nu și-o trădează cu adevărat; dar dovedește că a îmbătrânit prea devreme. Iar singura sa reabilitare cu putință este să simtă, alături de sine, prezența unui tineret care știe să și tacă. Nu el, tineretul creațiilor timpurii, e tineretul reprezentativ pentru o cultură. „Singura sa datorie – cum spunea André Gide despre Narcis – e să se manifeste; singurul său păcat e să se prefere.“

Ce părere aveți despre dumneavoastră? Iată întrebarea pe care o pune cititorilor, într-o bună zi, un gazetar. Și nu făcea rău că pune o asemenea întrebare. La urma urmei, prea avem păreri despre toate – despre războiul dintre chinezi și japonezi, despre proză și poezie, despre fericirea omenirii cu sau fără civilizație – spre a nu ne întreba odată deschis, cinstit: dar despre noi înșine ce credem? Răspunsul la întrebarea aceasta este, într-o măsură, însăși viața noastră. De aceea și suntem mândri uneori, smeriți altă dată, nemulțumiți sau împăcați. Dar toate acestea sunt tulburi, necontrolate, nedrămuite. Ce-i cu mine? – asta e întrebarea pe care trebuie să și-o pună limpede fiecare. Sunt eu bun de ceva sau facă lumea ce-o vrea din mine?

E aproape sigur că, în fond, – în clipele când nu-și face prea mari iluzii – fiecare crede despre sine că e un om mediocru. Credeți că un Cezar se închipuie mare în chip absolut? Dar visul său nu era decât să calce pe urmele lui Alexandru și să cucerească Persia. În ziua de 15 martie, Cezar este ucis; la 17 martie trebuia să

plece în Persia. Iată pe Cezar. Sau Napoleon? Dar mândria sa era tocmai să pretindă că e moștenitor al cezarilor. Și ilustrul Bonaparte lua atât de în serios lucrul acesta, încât nu putea ierta istoricului Tacit că vorbise de rău pe împărații Romei, ba chiar suprimă revista *Mercur* pur și simplu pentru că Chateaubriand lăudase acolo pe Tacit. E adevărat că același Napoleon exclama, cu o vorbă cunoscută: „Dac-aș fi propriul meu nepot!“ Dar, până la a fi propriul său moștenitor, se mulțumea să se închipuie moștenitor al cezarilor.

Nu e atunci explicabil ca oricare dintre noi să aibă sentimentul mediocrității? Poate să fie explicabil, dar nu e chibzuit. Un sentiment ca acesta te covârșește, te paralizează. Nici sentimentul că ești un geniu neînțeles nu e mai recomandabil. Dar între ele nu e loc pentru un simțământ de sine mai aproape de firea și puterile omului?

În definitiv, ce înseamnă faptul că ești om mediocru? Ești mediocru în școală, bine; dar școala nu e tot. Ești mediocru în carieră, dar nici ea nu e tot. Că ești mediocru la sindrofie, aceasta nu înseamnă aproape nimic. Dar e cineva mediocru în biserică? Are vreun rost să te găsești mediocru atunci când nu te măsoară cu nimeni și-ți vezi de tine, așa cum numai fiecare poate să vadă de sine? E foarte cu putință ca mediocritatea aceasta să fi fost, dacă nu născocită, în orice caz mult favorizată în cursul veacului din urmă, când lumea s-a pornit să creadă mai degrabă în inteligența omului decât în omul întreg. Oamenii inteligenți – da, aceștia sunt mai mult

sau mai puțin inteligenți. Între ei există măsurătoare. Un om întreg însă nu e decât un om întreg. Nici nu te mai întrebi, adesea, cu privire la el dacă este sau nu mediocru.

Ce oameni vrednici de interesul celorlalți ar fi mulți dintre noi dacă nu s-ar simți mediocri! Cunoașteți cartea lui Thomas Mann, *Muntele vrăjit*, *Zauberberg*? E o carte poate prea bine meșteșugită, prea desăvârșită în felul ei, dar foarte instructivă. Eroul e un om mediocru. Am impresia chiar că autorul aceasta vrea să arate: cât de interesantă poate fi viața unui om mediocru. Și reușește. Povestește, de-a lungul a o mie de pagini, zilele, preocupările, plictiselile, meditațiile unui om mediocru. Parcă într-adins îl face pe acest erou, Hans Castorp, tânăr care abia și-a sfârșit ingineria, să vină, cu o singură carte în mână – un tratat despre vapoare –, la sanatoriul de bolnavi de piept din Davos, unde vrea să petreacă două săptămâni lângă vărul său, internat acolo. Ești surprins să vezi că autorul nu se sfiește să-și califice eroul drept lipsit de inteligență, drept mediocru sub toate raporturile. Și tânărul acesta, pe care nici autorul nu dă doi bani, sec la suflet, golul la minte, în mână doar cu tratatul lui ridicol despre vapoare, te reține din ce în ce mai mult. Cum? Prin ce se petrece în jurul său, vor spune unii care au citit cartea; căci într-un sanatoriu ca acela sunt tot felul de oameni ciudați și de situații noi. Dar nu-i așa decât în aparență. Eroul din *Muntele vrăjit* te cucerește nu prin ce are în jurul său, ci prin felul cum reflectează el, mediocrul, lumea din jurul său.

Venit la sanatoriul acela numai pentru două săptămâni, el rămâne acolo ani întregi – din pricina îmbolnăvirii lui ușoare, dar mai ales dintr-un îndemn lăuntric de-a nu se rupe de lumea cea nouă. Și-l urmărești cum stă pe gânduri, cu termometrul sub braț, cum prinde interes pentru un lucru sau altul, cum uită de tratatul său despre vapoare și începe să studieze științele naturale; cum discută sau ascultă ceasuri de-a rândul discuții, în mijlocul cărora autorul îl face să azvârle câte o prostie – ce vreți, e o mediocritate! –, cum ascultă plăci de gramofon din anii aceia dinaintea războiului mondial, când gramofonul era încă o noutate; cum face spiritism – și tot ce poate face, așa cum poate face, un om de rând. Iar la urmă, când se încheie biografia de o mie de pagini a omului acestuia mediocru – și știți de ce se încheie? fiindcă vine războiul mondial și tânărul sfârșește acolo, căci altfel puteai să-i mai urmărești viața încă pe atât – la urmă, te întrebi: cum ai putut prinde interes pentru un om ca el? Măcar de-ar fi fost o dragoste serioasă în romanul acela. Dar e o dragoste după chipul și asemănarea eroului: groaznic de banală, fără evenimente, diluată, cu o singură declarație în tot romanul.

Prin ce te prinde atunci mediocrul Hans Castorp din *Muntele vrăjit*? Prin faptul că, dintr-odată, ajuns acolo, într-o altă lume decât cea în care se pregătea să intre, pierde conștiința mediocrității lui. Se interesează de toate, ascultă, intervine, își pune probleme, se lipește de lucruri. Știți când își face el declarația de dragoste? Într-o zi când, în loc să vorbească nemțește cu eroina,

începe să vorbească franțuzește. Faptul că vorbește în *altă* limbă îi dă îndrăzneală neașteptată, îl face un om nou, îl ajută să uite timiditățile și reținerile sale de om mediocru.

Și e o învățătură bună de tras, pentru omul de rând, cea pe care o prilejuiește cartea lui Thomas Mann. De obicei, literatura e plină de oameni excepționali, de mari personaje istorice, de eroi, de nebuni, de genii. Fără îndoială că și aceștia pot da uneori exemple bune; dar de cele mai multe ori sunt exemple copleșitoare, ale unor oameni care te uimesc, te încântă, dar nu te transformă. Căci, vedeți, nu e vorba să fii mediocru, ca eroul din *Muntele vrăjit*, sau să-ți faci un ideal din mediocritate fiindcă s-a întâmplat ca unul mediocru, ca și noi, să reușească. Dar e vorba să vezi *de ce* a reușit el. Și învățătura e că a reușit tocmai pentru că nu s-a mai lăsat intimidat de ceea ce nu trebuie; și-a luat viața pe cont propriu; a deschis ochii mari și a privit fără sfială lumea. Așa poate face oricine. E o cale deschisă tuturor. Iar omul de rând, care se închipuie, când e lucid, condamnat pe totdeauna la mediocritate, nu este așa decât în două cazuri: atunci când spune singur „așa sunt eu, mediocru, și îmi place să rămân mediocru” – căci există oameni care au și ciudățenia de a vroi aceasta; sau atunci când se lasă copleșit de mediocritate, spunând: „N-am ce face, sunt și voi rămâne o mediocritate.”

Dar dacă exemplul eroului din *Muntele vrăjit* nu ajunge spre a dovedi cât de interesant poate fi un om mediocru atunci când își uită de mediocritatea sa, am

putea lua oricând cazul celălalt, al omului interesant, al omului mare, în dosul măreției căruia stăruiesc numeroase trăsături de mediocritate. E destul să citez exemplul lui Tolstoi (în *Revista Fundațiilor Regale* de acum câțva timp a apărut un remarcabil studiu scris asupra-i de către marele literat francez Henry de Montherlant), scriitor pe care soția sa îl descria în culori nu întotdeauna impresionante, iar aceasta mai puțin prin urâtul lor cât prin platitudine.

Toată problema e aceasta: să ieși din mediocritate, într-un fel sau altul; să nu te complaci sau să nu te uiți în ea. Nu e nimeni blestemat să fie mediocru. Ați observat cum o stare nouă de lucruri ne dă virtuți noi, așa cum lumea cea nouă în care intra eroul din *Muntele vrăjit* îi dădea îndrăzneală noi? Există un exemplu care ar trebui să fie convingător pentru toată lumea, dar pe care de obicei nu-l înțelegem cum trebuie: războiul. Câți oameni nu se descoperă pe sine în război? Câți oameni nu se trezesc purtând cu ei însușiri pe care nici nu le bănuiau: spirite eroice în unele cazuri, sau măcar spirite vii, mai întreprinzătoare, mai sigure pe sine de cum își închipuiseră singure în timpurile senine ale păcii? Ce impresionant să vezi că un subșef de birou poate fi ceva și în istorie, nu numai în minister!

Îți vine să crezi, uneori, că noi, cei care purtăm de grijă la toate, nu mai avem răbdarea să experimentăm destul cu noi înșine. Trebuie să vină peste noi stări neașteptate și nedorite spre a ne da măsura, spre a ne pune la lucru virtuțile. Ce deprimare trebuie să se fi abătut

peste noi, ce osteniți trebuie să fim, ce devreme plictisiți de toate, ca să nu ne putem însufleți fără constrângere, să nu fim cu adevărat noi înșine fără intervenția unor puteri străine de noi. Cât de paralizați trebuie să fim de simțământul mediocrității noastre! Căci numai conștiința unei mediocrități de neînfrânt explică, dar nu scuza, tot ceea ce *nu* este fiecare dintre noi.

Poate că prin preajma noastră se află un om tânăr, un om neîncrezător în puterile sale, copleșit de gândul propriei mediocrități, gata să se dăruiască la întâmplare lumii, așa cum au făcut-o, rând pe rând, aproape toți. Dacă i-aș vorbi mai ales lui? Dacă i-aș spune, ca într-o scrisoare deschisă: „Prietene, *nu* ești mediocru. Sau, dacă ești, nu interesează. Nu te gândi la ce au făcut alții. Gândește-te doar că viața dumitale este, în felul ei, un prilej unic. Dacă te-am întrebat la început ce crezi despre dumneata, n-a fost spre a răspunde: cred bine sau cred rău; ci pentru a-ți aminti, în măsura în care am dreptul s-o fac, că trebuie să te războiești nițel mai mult cu dumneata; că în dumneata doarme ceva: un om mai interesant decât bănuiai, sau un creștin mai bun decât o arăți, sau poate un erou; și în orice caz doarme un om adevărat pur și simplu.

Vezi, nu-l lăsa să doarmă prea mult.“

Sunt, nici vorbă, multe lucruri mai urgente de discutat și de întreprins – mai ales în ceasul de față – decât cercetarea pricinilor pentru care ne plictisim. Dar, după ce vom fi sfârșit cu toate, poate că ne vom plictisi iarăși, nu-i așa? Și e atât de statornică revenirea la plictiseală, la acest *acasă* al fiecăruia dintre noi, încât întrebarea „de ce ne plictisim?” poate fi cel mult amânată, în nici un caz înlăturată. Ce-ar fi să n-o mai amânăm? Avem, e drept, îngrijorări pentru ziua de mâine; stăruie, pe deasupra, această permanentă teamă de război. Dar războiul însuși, spunea cineva care-l trăise, e mai puțin chinuitor prin suferință decât prin orele acelea lungi, ucigătoare, de plictiseală. Ciudată trebuie să fie plictiseala aceasta, ca să apară, cu întreaga ei dușmănie, chiar și atunci când credeai că-ți cunoști mai bine dușmanul!

Ciudată și totuși familiară. Ne e, parcă, astăzi mai familiară decât oricând. Literatul francez André Gide a scris o întreagă și foarte subtilă carte despre plictiseală, intitulând-o *Paludes* și alegându-și ca erou pe Tityros, păstorul din Antichitate al lui Virgil, cel din

versurile prea cunoscute: *Tityre tu patulae recubans sub tegmine fagi...* Dar Tityros, oricât se afla el într-un peisaj monoton, nu se plictisea așa cum se plictisește omul de azi. Și în orice caz n-avea tristul curaj al omului de azi de a mărturisi: mă plictisesc. Ce înfrângere să recunoști că nimic din afară nu te mai interesează și nimic dinăuntru nu te mai însufletește! E de necrezut să spunem cu atâta seninătate, cu atât de puțină sfială: mă plictisesc. Când necredincioșii vor să calomnieze pe îngerii, nu găsesc nimic mai ofensator de spus despre ei decât că se plictisesc. Și noi, care ne însușim ofensa aceasta cu atâta bună dispoziție!

Dar de ce ne plictisim? Îngăduiți să-mi spun gândul fără ocoluri: ne plictisim pentru că ne distrăm. Ne plictisim pentru că izbutim o dată să facem unele lucruri, care ne par reușite, și rămânem apoi tot timpul cu gustul lor; ne plictisim pentru că încercăm să le regăsim și nu reușim decât rareori; iar când izbutim să avem un ceas bun, un ceas plin, ceasul acela seamănă în noi atâtea goluri și atâtea nostalgii, încât ar trebui să nu știm cum să-l uităm mai repede. Ori de câte ori auzim pe cineva spunând: ce bine m-am distrat aseară, poți fi sigur că e un candidat la plictiseală. Poate suna ca un paradox, dar așa este: nu ne distrăm fiindcă ne plictisim, ci ne plictisim tocmai fiindcă ne distrăm. Sau, mai precis, fiindcă ne-am distrat în unele rânduri.

Ați observat că foarte rar spune cineva: mă distrez; de cele mai multe ori spune: m-am distrat. Distracția a avut loc cândva, în trecut, ca o fericire de care,

momentan, nici nu ți-ai dat bine seama. Prezentul e numai așteptare, dorință neîmplinită, gol. Chiar atunci când oamenii sunt în plină sărbătoare, îi poți observa cum așteaptă neconținut să se întâmple ceva, să propună cineva un joc nemaipomenit de frumos sau să se trezească în ei o fericire de care să nu fi bănuț nimic. Nici jocul și nici fericirea nu vin. Dar, când te întorci spre clipa aceea, îți spui: la urma urmelor, a fost frumos și m-am simțit bine. Suficient ca să nu mai fie frumos și să nu te mai simți bine acum...

De altfel, nu e nevoie întotdeauna să-ți amintești de o fericire trecută spre a înregistra o nemulțumire prezentă. Deseori ai nostalgii, dar nu știi bine încotro te trimite ele; ești gol sufletește, fără să ai imaginea unei plinătăți. Ești, într-un cuvânt, stăpânit de plictiseală fără s-o știi, aproape întocmai ca eroul din *Paludes*. Autorul își definește singur cartea, de câteva ori. Într-un rând spune despre ea: *Paludes* este istoria omului care nu poate călători. Într-altă parte spune, nu fără umor: *Paludes* este istoria unui celibatar ce se află într-un turn înconjurat de mlaștini. Dar cea mai adâncă vorbă despre omul care se plictisește, conștient sau inconștient, și despre natura plictiselii sale o spune André Gide atunci când definește cartea sa drept istoria terenului neutru, a ceea ce aparține tuturor: istoria – spune el – a persoanei a treia, cea despre care se vorbește, care viețuiește în fiecare dintre noi și nu dispare odată cu noi.

Persoana a treia? Dar e exact situația în care se trezește și complace omul de azi. E situația insului fără

personalitate, care citește conștiincios ziarul, adoptă cu mare grijă părerile și purtările comune, iar dacă se ferește cu groază de ceva e de a trăi o viață care să se poată numi viața *lui*. Omul acesta nu-și va scrie pur și simplu numele pe o carte de vizită. El își va adăuga titlul și funcțiunea, căci acestea i se par a avea preț. El este cu adevărat o funcțiune în societate. Nu este de fapt nici „eu“, nici „tu“: este *el*, cel de la instituția cutare, îndeplinind funcția cutare. Neavând o viață a sa, el poate trăi orice viață, și în cele din urmă idealul său ar fi, dacă se poate, să trăiască mai multe vieți la un loc.

Atingem aci o trăsătură dintre cele mai caracteristice felului nostru obișnuit de a viețui și care merită să fie până la un punct urmărită. Auzi adesea, mai ales în orașele mari, cu zbucium mult și viață istovitoare, auzi pe câte cineva spunând: eu lucrez conștiincios șase zile pe săptămână; dar, de sâmbătă de la prânz până luni dimineața, nu mai vreau să știu nimic de meseria mea; vreau să uit de toate și să fiu alt om. Și într-adevăr, așa și face: până sâmbătă a trăit un fel de viață, iar acum, pentru o zi și jumătate, se trudește să trăiască un alt fel de viață, nu numai în sensul că face altceva, dar și în sensul că încearcă să fie altcineva. Viața lui se împarte în cel puțin două piese distincte, pe care nici prin gând nu-i trece că ar trebui să le sudeze într-un întreg.

Să nu credeți că această concepție de viață nu-și are, sau mai bine zis nu și-a avut, filozofia ei. Să trăiești pe porțiuni bine distincte, să uiți azi ce-ai făcut ieri și să nu fi până la urmă nimic mai mult decât un compus

din aceste experiențe felurite, aceasta seamănă grozav cu o filozofie care era la modă acum vreo două sute de ani: filozofia asociaționistă. Nu e nimic complicat aci; dimpotrivă, doctrina aceasta păcătuia prin aceea că era prea simplă: ea susținea că viața noastră sufletească se alcătuiește pur și simplu dintr-o asociație de senzații. Ele veneau, se întâlneau și se constituiau prin simplă adunare într-un întreg. Tot așa spune și omul de azi, care trăiește mai multe vieți: am azi o experiență, mâine o alta, iar viața mea nu e altceva decât însumarea lor.

Numai că, viețuind în felul acesta, suntem, cum spuneam, în urmă cu vreo două sute de ani față de propriile noastre convingeri. Astăzi lumea nu mai crede în doctrina asociaționistă, ci practică mai degrabă pe cea organicistă. Psihologia, de pildă, socotește viața sufletească un fel de organism, un întreg pe care trebuie să-l explice ca pe o unitate vie și nicidecum ca pe o întovărașire mecanică de senzații. Pedagogia, pe de altă parte, nu mai consideră nici ea pe copil ca un elev în genere, căruia îi poate servi o educație după rețetă, și caută să descopere vocații, să se adapteze caracterelor și să educe pe copil potrivit cu ceea ce este acesta de la început. Organicismul a mers atât de departe, încât s-a spus că și culturile sunt un soi de organisme, în care produsele poartă pecetea întregului, în așa fel încât matematica europeană ar fi altceva decât matematica Indiei, de pildă.

Iată, prin urmare, cât de în urmă este insul de azi când spune că n-are altceva de făcut decât să trăiască

mai multe vieți. În loc să se privească singur drept un întreg și să trăiască în armonie față de sine, fără uitări și fără nostalgii, el își parcelează existența, sau și-o închi-
puie de la început din piese detașabile, și trăiește într-o risipire de sine care ar trebui să înceapă a ne îngrijora. Nu vi se pare că existența noastră obișnuită seamănă cu acel produs revoltător al cinematografului, cu acel vis urât, acel spectacol crispant care se numește *Mickey Mouse*? Cum putem noi râde la spectacolul lighioanelor acelora care se deformează și se refac fără încetare, trimițându-și membre prin aer, decapitându-se și reîntregindu-se, descompunându-se și recompunându-se, cum putem face haz de această înfiorătoare dezagregare a unei imagini de ființă, când *mickey mouse*-ul nu e, poate, decât caricatura propriei noastre mizerii și descompuneri trăite?

Spuneam, la început, că nu ne distrăm pentru că ne plictisim, ci ne plictisim tocmai pentru că ne distrăm. Acum putem da un sens mai adânc paradoxului acestuia. Ne plictisim într-unele vieți pentru că ne-am distrat în altele sau, și mai bine: ne plictisim în fiecare din viețile pe care le trăim tocmai pentru că sunt mai multe și trimit una la alta, stânjenindu-se reciproc. În cele din urmă, poate că nu fericirea unui moment din trecut face din clipa de față ceva cenușiu, gol, plictisitor; dar sentimentul acesta că *am putea* trăi orice altă viață, încă alta și iarăși alta, el îți infectează cu plictiseală viața pe care o trăiești cu adevărat. De aceea nici nu știm să luptăm împotriva plictiselii. Din clipa în care nu ne realizăm cu cele ce avem, ne-am predat plictiselii.

Scriitorul spaniol Eugenio d'Ors are, într-o carte tradusă sub titlul de *Jardin des Plantes*, un eseu foarte izbutit: *Oceanografia plictiselii*. Oceanografia – lucrul e cunoscut – e știința fundului mărilor, punerea în lumină a acelei lumi exuberante și neașteptate pe care o găsește scafandru sub vălul omogen al apelor. Un fel de scafandru în oceanul plictiselii se închipuie pe sine Eugenio d'Ors. Doctorul i-a prescris să stea absolut liniștit, undeva la aer, fără să cugete măcar. Îi cere mai mult decât să se odihnească: să se plictisească. Și autorul se cufundă de bunăvoie în apele plictiselii. Ce e el de vină totuși dacă simte, în nimicul din jurul său, efluvii; dacă atmosfera se organizează în unde și simfonii; dacă șezlongul pe care stă împarte lumea în două emisfere distincte și pline de viață; dacă, în sfârșit, reușește să vadă, în sine și în afară de sine, nespuse mai multe lucruri decât într-o călătorie? Și când, după trei ore de stat în șezlong, autorul simte că totuși nu se poate plictisi, el își face bagajele și pleacă, lămurit fiind că alta e legea ființei sale.

Dar să fie incapacitatea aceasta de a se plictisi numai legea lui Eugenio d'Ors? Nu, e și a altora. E a tuturor celor care sunt atenți la lumea lor și nu jinduiesc după lumea celorlalți.

ÎNCOTRO MERGE CUGETUL CONTEMPORAN

Orice s-ar zice, omul e o ființă care se rușinează. Ne rușinăm în fața unui învățat, ne rușinăm în fața unui înțelept, ne rușinăm în fața oricui ne arată cât stă în puterile ființei noastre. Dar cu o deosebire. În fața omului învățat, în fața savantului te rușinezi pentru ceea ce nu știi; în fața înțeleptului, a filozofului adevărat, te rușinezi pentru ceea ce nu ești. De la savant ai vrea să știi cât mai multe, dacă se poate tot ce știe el. Câți n-am vroi să știm ceea ce știe Einstein! De aceea s-a și găsit câte un american sau o americană să dea lui Einstein telegrame, probabil cu răspuns plătit, prin care-l întreba, de pildă: crezi în existența lui Dumnezeu? – Numai că o asemenea telegramă e lucru sigur că n-a primit nici un înțelept. Nu fiindcă nu ne-ar interesa ce crede înțeleptul. Dar ceea ce crede el e, oarecum, o chestie personală; nu ne *obligă*. Ba dimpotrivă: căci, în timp ce omul de știință îți spune: dacă vrei să știi ce știu eu, urmează-mi calculele și ține-te bine de mine, filozoful cel adevărat, înțeleptul, e din speța oamenilor care-ți spun: toate ca toate, dar să nu mă maimuțărești, să nu faci ca mine!

Ceea ce supără, în lumea contemporană, e tocmai că începem să ne trezim cu toții niște automate, niște păpuși. Gândim, vorbim, ne purtăm cam în același fel. Nu chiar la fel cu toții, căci încă mai facem parte din câte o tabără. Dar la fel cu cei din tabăra noastră. Citim, de pildă, aceleași ziare. Și ziarul nu se mulțumește să ne dea vești; ni le rânduiește, pe cele mai însemnate în prima sau în ultima pagină, pe celelalte la mijloc. Mai mult încă, pe cele care trebuiesc să ni se impună le tipărește cu litere groase, îți sar în ochi. Le subliniază, le încadrează, le paginează în așa fel încât vrei, nu vrei trebuie să le citești pe ele mai întâi. Și încetul cu încetul citim toți ziarul cam în aceeași ordine, dăm lucrurilor cam aceeași însemnătate, în sfârșit, ne colorăm cam în același fel și unii, și alții. Ce, e un rău? zicea lumea prin veacul al XIX-lea și zic unii și acum. De aceasta e făcut omul, să se întovărășească! Nu avem cu toții aceeași știință? Nu avem aceeași industrie și civilizație? De ce n-am avea aceleași convingeri morale, sociale și politice, aceleași *trăiri* morale, sociale și politice? De ce să nu putem face teorii bune pentru toată lumea, dacă produsele industriei noastre sunt bune pentru toată lumea? – Nici prin gând nu le trecea lor că aceea ce fabrică unul este bun pentru ceilalți, dar aceea ce gândește și simte unul s-ar putea să nu fie bun pentru toți.

Așa se face că, pe toate planurile, s-au căutat formule bune pentru toată lumea, adică formule pentru traiul în comun. Trăim în comun ca locuință, ca gusturi, ca educație, ca mijloace de producție, consumație

și meditație. În toate privințele, idealul de până acum părea *block-house*-ul. Unul din cele mai adânci capitole dintr-o filozofie a timpului nostru ar fi „o filozofie a *block-house*-ului“. Trăiți în, ați văzut sau măcar ați auzit despre blocuri. Nu sunt ele cât se poate de potrivite pentru dorința noastră de a fi ca toată lumea, numai bine să ne fie? Pentru convingerea noastră că numai ce e bun pentru toată lumea e bun și pentru noi?

Dar să vedem nițel, pe acest exemplu al blocului, ce înseamnă traiul în comun și cât de departe poate merge el. Ce au în comun oamenii care locuiesc într-un *block-house*? Au în comun adresa, zidurile, intrarea, caloriferul; dacă se cunosc între ei, încep să aibă comune și unele păreri (suntem de abia la primii ani de experiență), până și unele expresii. Iar când se culcă seara, cap la cap, căci nu-i desparte decât un zid, încălziți de același calorifer, abia atunci fiecare de aci simte cât de neînsemnate sunt lucrurile care-i unesc și cât de adânci și semnificative sunt cele care-i despart. Și cum stau așa, singuri, zidurile încep să scârțâie, căci au fost prea repede ridicate; și ei se sperie. O țevă de calorifer hârâie; și ei iarăși se sperie. Casa e plină de suflete, dar sufletele n-au nimic unul cu altul. Și de aceea noaptea, abia noaptea își dau ei seama că strigoii înseamnă ceva, dar vecinul nu înseamnă mai nimic; că traiul în comun înseamnă și el ceva, dar în dosul lui e singurătatea, și ea înseamnă totul.

Timpul nostru nu putea născoci nimic mai desăvârșit decât *block-house*-ul spre a ne dovedi până unde

are rost să trăim laolaltă, unii cu alții. În ce măsură e chibzuit să trăim în indiviziune, cum zice dreptul, în devălmășie, cum zice atât de frumos românul. Au vroit unii să avem toate *de-a valma*. Să dăm teorii și prescripții de viață bune pentru toți oamenii. Și ce constată timpul nostru? Constată că într-unele privințe e momentul să ne lepădăm de înțeleșurile și formulele gata făcute și să căutăm noi altele, ca pentru noi; adică să ieșim din indiviziune. E adevărat, e bine să te întovărășești. Așa faci casă mai ieftină, produci marfă mai bună, faci armată mai disciplinată. Dar nu e vorba numai de astea. Am putea zice: în ordinea organizării materiale, recunoaștem cu toții că e bună devălmășia; dar în ordinea vieții spirituale începem să ne dăm seama că ar fi bine să ieșim din devălmășie.

Dar ce e viața spirituală? Unde apare ea? În orice atitudine a omului unde nu poruncesc interesele sale, ci *idealurile* sale. Viața spirituală nu e deci numai în religie sau în morală; e și în politică, de pildă. Da, în politică. Nu e mai ales politica știința idealurilor? Că nu se face așa politica de azi e o întâmplare, e o simplă întâmplare. Dar viața spirituală e și în carieră. De ce alege tânărul o carieră: nu pentru a sluji un ideal, fie unul de împlinire personală, fie unul de utilitate socială? Că nu se face așa nici cariera, și asta-i o întâmplare! — și viața spirituală e peste tot: este în școală, adică în pedagogie, e în afară de școală, adică în familie; e, într-un cuvânt, în tot ce face omul atunci când începe să fie om.

Și ce constată în toate acestea timpul nostru? Constată, cum am spus, că trebuie să ieșim din turmă, trebuie să ne întoarcem la om. Că interesele oamenilor le satisfaci cu o singură marfă, dar idealurile lor, trăirile lor spirituale nu le satisfaci cu fabricate universale. Și de aceea timpul nostru este, pe toate planurile, o *întoarcere la subiect*, ca să vorbim mai cu pretenții. Întoarcere peste tot: în politică aceasta se numește falimentul teoriei, faliment pe care toată lumea îl observă, și primatul omului; în școală se numește „respectarea individualității elevului”; în cunoaștere se numește „subiectivism”; în morală, „personalism”; chiar în teologie există o tendință de antropologism, dacă poate fi vorba de înnoiri prin teologie; iar știința însăși nu merge și ea către un relativism, în sensul unei introduceri a factorului subiect în cunoașterea științifică?

Iată cum se întoarce omul la om, spiritul la spirit. Încotro merge cugetul contemporan? Merge către sine! Azi începem să ne dăm seama că înțelepții din toate timpurile aveau și ei puțină dreptate. Ce răspundeau ei celui care-i întreba cum să dobândească înțelepciunea? Nu-i spuneau: fă așa; cu-atât mai puțin: fă ca noi. Îi spuneau: fii tu însuși, fii cât mai mult tu însuși. — Dar cum? Cauți toată viața să întâlnești un om care să te învețe cheia lucrurilor și a vieții, *altceva* decât știi; îl întâlnești în sfârșit, îl întrebi și, în loc să afli acel *altceva*, ești trimis îndărăt la propria ta ființă, de care nu știau cum să te lepezi mai repede! Atunci îți spui: nu, nu se poate să fie vorba despre *mine*. Eu sunt un

biet om din mulțime; nu la mine s-a gândit înțeleptul când a spus: fii tu însuși. S-o fi gândit la vreun discipol mai răsărit de-al său. Dacă era Socrate, s-o fi gândit la Adimante sau la Platon, nu? Aceștia da, puteau fi ei înșiși. Dar noi?

Și cu toate acestea despre noi, despre fiecare dintre noi e vorba, știm bine asta. Căci ne dăm seama de ceea ce ni se cere: nu să fim mari înțelepți, profesori în cele ale spiritului; dar să fim *trăitori* în spirit. Ce, creștinismul, de pildă, te întreabă dacă ești sărac sau nu, deștept sau nu, în suferință sau nu? Oricât de mediocru sau lipsit de privilegii ai fi, poți fi bun creștin. Și tot așa: oricât de neputincios ar fi spiritul nostru, noi putem trăi în el, adică ne putem întreba mai mult, ne putem adânci mai mult, desăvârși mai mult. Ați băgat de seamă ce prefăcuți suntem, deseori: spunem că nu știm bine care ne e datoria; și atunci, ne ducem la unul și la altul și-i întrebăm: „Ce crezi, e bine ce vreau să fac sau trebuie să fac altfel?” Dar fiecare dintre noi *știe* ce trebuie să facă, acesta-i adevărul. E ceva în noi care ar trebui să funcționeze întotdeauna. Când nu funcționează e pentru că vrem să ne tragem singuri pe sfoară. Îndărăt la noi – acolo e înțelepciunea.

V-ați întrebat, desigur, adesea, de ce o mai face lumea filozofie astăzi? N-au spus destule neadevăruri filozofii din trecut? Nu s-a păcălit lumea destul așteptând de la filozofie dezlegarea tainelor? Așa este. Iar dacă lumea face totuși astăzi filozofie, ba face mai mult decât în veacul trecut, de pildă, e fiindcă omul de azi se întoarce

la sine, și filozofia e una din formele de întoarcere a omului la sine. Nu e singura formă. Creștinul nu e filozof; înțeleptul nu e nici el cu necesitate filozof. Dar, deși acestea înseamnă poate mai mult decât simpla filozofie, toate trei sunt, în felul lor, o încercare a omului de a se lămuri pe sine, trecând lucrurile prin sine. Așa pare că ne îndeamnă timpul nostru să facem.

De aceea, problema cea mai serioasă a lumii de azi știți care e? E, poate, singurătatea. Socotesc unii că ne colectivizăm din ce în ce mai mult; și au dreptate. Dar tocmai pentru că ne colectivizăm, de aceea se pune problema singurătății; tocmai spre a ne colectiviza cum trebuie. Căci singurătatea nu înseamnă să nu participi la lume; să te superi pe timpul tău și să-i întorci spatele. Oameni de-aceștia bosumflați, care zic că trăiesc în turn de fildeș, să rămână să înghețe acolo, singuri cu trufia lor. Dar singuraticul adevărat nu fuge de oameni decât spre a regăsi tovarășia mai adâncă dintre el și ceilalți. Și o găsește, într-adevăr, el, și nu cel care trăiește de-a valma cu lumea. Omul care știe să fie și singur, acela te înțelege cu adevărat, acela te iubește cu adevărat. Celălalt, prea de-aproape, îți ține doar umbră.

E timpul să nu ne mai ținem atâta umbră unii altora!

FOLOASELE SUFLETEȘTI ALE VACANȚEI

Există o anumită întrebare ce sub forma nevinovată a unei compoziții de limba română a chinuit copilăria fiecăruia dintre noi. Întrebarea este: cum ați petrecut vacanța? Și e lesne să-ți închipui, oricât de departe ai fi de asemenea preocupări didactice, o mână de copil șovăind pe întinsul hârtiei și nereușind, după lungi sfer-turi de oră, decât să scrie: „În vara aceasta am fost la verii mei – să spunem – în județul Buzău, la Berca. Acolo am făcut baie în râu și m-am plimbat cu bicicleta...” și așa mai departe, până se umple o pagină și jumătate de scris mare.

Și cu toate acestea, profesorii noștri aveau și au dreptate: e plin de sens să te întrebi ce ai făcut atunci când nu aveai nimic de făcut; când erai liber să faci orice. E plin de sens atât pentru cei mici, cât și pentru cei mari. De obicei, oamenii își închipuie că se definesc prin ocupațiunile lor și, în primul rând, prin activitatea lor socială; dar, omenеște vorbind, ei se definesc mult mai bine prin inițiativele pe care le iau singuri și atunci când sunt liberi să facă orice. Ei însă pun mai mult preț pe personalitatea lor socială decât pe valoarea lor umană.

În această privință, se întâmplă un lucru asemănător cu felul cum înțelegem cele două nume ale noastre. Te numești Petre Ionescu și, de comun acord cu ceilalți, ești dispus să crezi că Ionescu e numele care te definește. Dar Ionescu ți-e numele de școală, de profesiune, numele de societate, dar nu cel de eternitate, dacă ne e îngăduit s-o spunem. În eternitate ești Petre. Ai fost botezat așa, cel care s-a cununat e robul lui Dumnezeu Petre, iar în veșnicia Bisericii tot așa vei fi pomenit. Și nu e ade-vărat că ne ocupăm oarecum prea mult de Ionescu și prea puțin de Petre? Îl cultivăm pe cel dintâi, îi dăm aparențe cât mai reușite, îl îngădăm, așa zice; iar pe modestul de Petre îl lăsăm în voia soartei, să se împli-nească așa cum o putea, neprivighet de nimeni, fiindcă, neinteresând pe ceilalți, ne spunem că nu trebuie să ne intereseze prea mult nici pe noi.

La fel se întâmplă și cu vacanțele noastre. Școlari sau oameni mari, cu meserie, ce vom fi fiind, ne înde-letnicim de bine, de rău cu școala sau meseria noastră, dar lăsăm vacanța să vină la întâmplare. Școala însă, ori meseria, nu ne formează pe de-a-ntregul, căci sunt pentru toți; restul, adică ceea ce este al nostru și numai pentru noi, trebuie să vină cândva când suntem liberi să facem ce vroim și mai ales liberi să vroim ceva: așadar în vacanță, prilej, negreșit, de odihnă, dar prilej la fel de bun pentru reînsuflețire. Cine nu făptuiește ceea ce trebuie în cursul anului este vinovat în primul rând față de ceilalți; dar cel care nu-și umple cum trebuie o vacanță este vinovat față de sine. Și e o întrebare de pus: care

dintre examene e mai greu, cel din cursul anului, în fața unei comisii, sau cel din cursul vacanței, în fața unei conștiințe? Iată deci ce mult înțeles poate avea întrebarea: cum ați petrecut vacanța?

Dar să vorbim în chip mai practic: ce poate face cineva în timpul vacanței? Poate să-și dezvolte o aptitudine pe care o are; și în orice caz e în măsură să-și dezvolte o preferință pe care nu se poate să nu o aibă. În timpul anului de lucru trebuie, mai mult sau mai puțin, să ai un interes egal pentru toate. Vacanța îți îngăduie să alegi; adică să respingi și să preferi. Nu e nevoie să le faci pe toate bine, căci însăși viața e selecție. Dar hotărăște-te din timp, alege ceva, urmărește gândul acesta unic, de care vorbea odată Vasile Pârvan, și e probabil că ai împlinit cum trebuie o viață de om.

E o nevoie atât de puternică și atât de recunoscută aceasta a omului de-a face lucrul care-i pare plăcut, încât cineva s-a gândit într-o bună zi să transforme școala într-o instituție după gustul fiecăruia. Scriitorul englez Aldous Huxley vorbea odată de proiectul acesta, pe care e poate cazul să-l amintim, dată fiind ingeniozitatea și semnificația lui. Noua școală închipuită cuprindea aceleași materii ca oricare alta: să spunem geografie, istorie, matematici; numai că elevul nu era dator să facă într-o zi anumită o materie anumită. Dacă avea chef să urmeze într-o zi cursul de latină în loc de cel de matematici, elevul se putea duce la ora de latină. Sau, dacă vroia să facă o dată patru ore de gimnastică la rând, făcea patru ore de gimnastică. Numai că – iar aci e punctul

interesant – elevul știa că e dator să facă, până la sfârșitul anului, un anumit număr de ore din fiecare materie, de pildă șaiszeci de ore de latină și numai treizeci de gimnastică; prin urmare era silit să-și rânduiască în așa fel zilele, încât să iasă la capăt cu toate materiile. De unde se vede că tipul acesta de școală satisfăcea, pe de o parte, gustul pentru libertate al fiecăruia, dar pe de altă parte îi trezea și o anumită conștiință a răspunderii, făcându-l să nu meargă automat de la o oră de curs la alta, ci să socotească singur cum să împace singur gusturile sale cu cerințele regulamentului.

Negreșit că școala aceasta, descrisă de Huxley, avea un mare cusur: nu îngăduia să se facă lecțiuni normale cu o clasă în care un elev venea pentru întâia oară, iar altul, poate, pentru a cincea. Dar, dacă am amintit de proiectul acesta, e tocmai pentru a arăta că problema unei mai mari libertăți, unită cu cea a unei mai intime răspunderi a școlarului, s-a pus în câteva rânduri. Iar cum o asemenea problemă nu-și poate găsi dezlegarea în cadrele profesiunilor obișnuite, care, ca și școala, sunt făcute pentru toți – problema trebuie pusă din nou în cadrul vacanței, care într-adevăr e a fiecăruia și pentru fiecare.

Numai în vacanță afli atâta libertate și atâta răspundere câte îți sunt trebuincioase spre a te defini. Pentru viața sufletească a cuiva, o vacanță în care insul nu s-a definit ceva mai bine, descoperindu-și noi preferințe și vocații, sau una în care nu s-a regăsit pe sine, cultivându-și-le pe cele vechi, e o vacanță pierdută.

Când doi prieteni se întâlnesc, după vacanță, fiecare întreabă pe celălalt: unde ai fost? și atunci, cel întrebat începe să povestească despre munte sau despre mare, unde va fi fost; despre vreme, oameni și întâmplări, mai ales despre întâmplări. Dar, între prieteni buni cel puțin, o altă întrebare ar fi cea potrivită: nu „unde ai fost“; ci „*până unde* ai fost?“, cât de departe ai mers în truda aceasta de a te regăsi, în tihna vacanței, de a te reîmprospăta la izvoarele cele adevărate ale ființei tale? În timpul anului ai fost în slujba altora, pe care a trebuit să-i asculți, ale căror regulamente a trebuit să le respecți, în ale căror idealuri a trebuit să crezi. Acum ești oare destul de odihnit trupest, dar mai ales destul de adâncit sufletește, pentru a putea reîncepe lupta aceasta cu o lume care vrea neîncetat să te înstrăineze?

Iată, fără prea mari pretenții, ce poate însemna o vacanță. E atât de firesc să fie așa, e atât de plin de sens ca fiecare să folosească cel dintâi răgaz mai mare spre a se îndeletnici nițel cu sine, încât nu poate decât să te întristeze constatarea că vacanțele noastre se cheltuiesc de cele mai multe ori în granițele distracției. Negreșit, nimeni nu va tăgădui rostul și trupesc, și sufletesc al distracției, iar timpul nostru, care a făcut din sport, poate cu îndreptățire, una din categoriile vieții în comunitate, nu mai poate fi întors către o mentalitate austeră, în cadrul căreia nimic din viața noastră să n-aibă ușurătate. Dar este cazul să se întreprindă odată – și poate s-a și întreprins – o istorie a distracțiilor omenești, spre

a se pune în lumină câtă deșertăciune înseamnă dăruirea exclusivă la ele.

Știți, de pildă, că jocul de zaruri este mai vechi decât aproape oricare din adevărurile noastre? Îl jucau românii, îl jucau înaintașii lor, iar în timp ce filozofiile s-au schimbat și imperiile au căzut jocul de zaruri rămâne, ca o expresie a neputinței noastre de a ne depăși tocmai în ordinea aceasta a sufletescului, unde era mai așteptată depășirea. A apărut de foarte curând cartea unui istoric francez asupra vieții de toate zilele în timpul Renașterii. Ce interesant trebuie să fie momentul istoric, privit fiind din unghiul cotidianului, iar nu din cel al legii istorice, cum îl privim de obicei. Cu toate acestea bănuim, dinainte de a deschide o asemenea carte, un lucru. Că, oricât de deosebit ar fi tipul de activitate al oamenilor acelora, depărtați de noi cu câteva veacuri, tipul distracțiilor lor este același cu al nostru. Iar un om din timpurile acelea ne-ar admira, negreșit, în fabricile noastre, s-ar minuna de contabilitatea instituțiilor noastre, ar crede, văzându-ne printre atâtea aparate, că suntem din altă stofă decât el; până când, în ceasul răgazurilor noastre, și-ar da seama că n-am făcut decât să rămânem aceiași.

Vă închipuiți ce firească ar fi dezamăgirea unui asemenea înaintaș al nostru? În definitiv, el își trăise propria sa viață, dar se privise, nițel, și prin raport la noi. În perindarea generațiilor istorice, fiecare dintre ele și-a închipuit la început că este o culme, pentru a-și da seama până la urmă că nu e decât o punte de trecere. Dar a nădărduit că e o trecere către ceva mai bun, către altceva

decât izbutise ea să înfăptuiască. Și în fața unei astfel de conștiințe, la gândul că ochiul unuia din înaintașii care ne-au slujit ne-ar putea privi – nu este poate cazul, dacă ne stăpânește un dram de luciditate, să ne simțim sfioși, neliniștiți, nesiguri de noi înșine? Gândiți-vă că un mare creștin, cum era Pascal, și-a pierdut ceasuri și zile întregi din viața aceea, pe care năzuia s-o închine mântuirii propriului suflet, spre a construi o mașină aritmetică, sortită să ușureze eforturile intelectuale ale urmașilor săi.

Astăzi, mașini aritmetice există din belșug. Dar este cineva atât de sigur de sine, atât de mulțumit de sine încât să creadă că a meritat jertfa lui Pascal?

Înțelepciunea e uneori tristă. Nimic mai trist, nimic mai copleșitor decât vorba cronicarului cum că „e bietul om sub vremi“. Dar să spunem din nou, în împrejurările de azi, că „e bietul om sub vremi“ – sau să înțelegem în sfârșit că omul nu e întotdeauna sub vremi, dar e uneori mai prejos de propria sa menire.

Iată, neamul nostru e încercat. Să sufere, să îngenunche și să se tânguiască, așa cum făceau neamurile acelea biblice? Sau să facă, din însăși durerea sa, izvor de viață nouă? E gândul pe care l-au avut și-l poartă cu ei mulți dintre noi.

Nu am putea avea un asemenea gând dacă nu am socoti, într-un fel sau altul, că durerea poate fi creatoare; că poate fi folosită, poate fi organizată. O suferință națională nu are dreptul să paralizeze și copleșească, așa cum nici încercările prin care trece individul nu-l împuținează și nu-l slăbesc întotdeauna. Căci, e adevărat, durerea reprezintă ieșirea dintr-un anumit echilibru, organic sau sufletesc; durerea e deci o încercare, a puterilor străine ție, de a te dezorganiza și dezmembra și dizolva, până la urmă; dar, tocmai pentru că vrea să te

scoată din echilibrul în care stai, durerea nu reușește, de cele mai multe ori, decât să te așeze, prin propria-ți luptă, în echilibrul cel adevărat.

Ați observat poate faptul acesta, la prima vedere curios, că durerea unește, în timp ce bucuria separă. Când vezi pe stradă un ins care nu mai poate de fericire, ești departe de a te bucura împreună cu el; dimpotrivă, poate, îl pizmuiești, iar invidia te întristează. Când însă vezi pe cineva trist, îl înțelegi și resimți toată tristețea lui. Bucuria e a aceluia care se bucură; suferința însă e nu numai a celui năpăstuit, dar a oricărui ins conștient că există pe lume tristețe și năpastă. Iar de aceea fericirea creează insule de oameni fericiți, în timp ce singură tristețea solidarizează și unifică o comunitate.

La urma urmelor, când se poate spune că este fericită o comunitate, de pildă comunitatea aceasta românească din care facem parte? Când suntem fericiți fiecare dintre noi? În ordine materială, așa este: când indivizii care o compun sunt în prosperitate. Nu e numai o glumă a lui Grigore Alexandrescu faptul că fericirea generală depinde de cea individuală și că deci e bine să ne înstărim și să fim egoiști. Pe plan material, lucrurile sunt deci perfect exacte: cu cât crește prosperitatea individului, cu atât crește și cea a țării. Cu cât suntem fiecare mai înstăriți, cu atât e comunitatea mai bogată. Dar așa e pe plan material, și numai pe plan material. Căci pe plan spiritual se întâmplă tocmai pe dos: națiunile sunt fericite nu atunci când indivizii care le alcătuiesc, luați în parte, sunt fericiți, ci în clipa când înțeleg, participă, se dăruiesc și suferă pentru comunitate. Există poate

un singur exemplu în istorie de națiune înăuntrul căreia fericirea individuală să se fi împăcat, în aparență cel puțin, cu fericirea generală: e Anglia. Dar vedeți că lucrurile erau numai în aparență și numai provizoriu. Acordul dintre cele două fericiri nu e posibil decât pe plan material: căci materia se însumează, adică o fericire plus alta fac două. Spiritul însă nu e un total, ci o unitate, un organism. Individul e o parte în slujba acestui organism: suntem mădularele țării noastre, așa cum, mai în adâncime, suntem mădularele lui Cristos. Fericirea din cer a Mântuitorului nu e și a noastră, iar fericirea de pe pământ a neamului nostru nu ar fi a fiecăruia dintre noi. E a neamului, pe care l-am fi slujit cu uitare de noi înșine.

Durerea deci, care în ordinea spiritului unește, în timp ce bucuria separă, durerea care slujește comunitatea, în timp ce bucuria îi slăbește vloga, tocmai o asemenea durere poate fi un factor de disciplină, tocmai ea poate organiza și fi organizată. Deși la prima vedere durerea îți pare creatoare de dezordine, de distrugere, paralizatoare, copleșitoare, haotică, ea însăși este – atunci când e măsurată – cea care mântuie. Toată deosebirea stă în aceea că bucuria alcătuiește un scop; durerea e însă cale, instrument, mijloc. O pot organiza tocmai pentru că e mijloc.

Dar luați orice exemplu. Un psalm, de pildă – ce este un psalm al lui David decât o durere organizată? David suferă, se vaită Dumnezeuului său și cântă. Suferința se prefăce în cântec, se organizează în cântec. Ce este o doină românească, decât o durere organizată? Și ce este

o simfonie, ce este toată muzica, poate, dacă nu expresia unei astfel de organizări a tot ce e durere? Știu că s-au scris și simfonii ale bucuriei. Sunt totuși clipe când simți ce *sfâșietoare* e bucuria din Simfonia a IX-a, de pildă, a lui Beethoven!

Dar nu pe planul acesta individual ne gândim la putința de a organiza durerea. Pe planul vieții colective și, mai limpede, înăuntrul comunității românești, aci ni se pune problema de față. Se poate organiza și o durere a colectivității?

Aș vroi să vă amintesc de două cărți care reprezintă, în același timp, două feluri de a organiza durerea în slujba unei colectivități. Una dintre cărți este cea a unui ideolog francez, Jean Rostand, din ce în ce mai cunoscut în ultimul timp, o carte scrisă imediat după războiul cel mare sau – cine mai știe care e războiul cel mare? – imediat după războiul cel lung din 1914. Jean Rostand își intitula cartea *În timp ce lumea suferă încă*. Publicând-o prin 1920–1921, el spunea, în câteva cuvinte: grăbiți-vă, oameni buni, atâta vreme cât mai avem invalizi în mijlocul nostru, atâta vreme cât suferința războiului celui groaznic e încă vădită, grăbiți-vă să desființați războiul. Organizați durerea prin care am trecut în așa fel încât măcelul să nu mai fie cu putință. Lăsați pe martiri să ne spună ce chinuitor e războiul – și nu-l vom mai face pe viitor.

Ideea lui Rostand este deci simplă: avem în mijlocul nostru durerea; s-o valorificăm. Să organizăm durerea spre a evita dureri viitoare. Să organizăm suferința, nu spre a face în mod pozitiv binele, ci spre a interzice

răul. Gândul acesta al scriitorului francez Jean Rostand e emoționant și în același timp revelator pentru o anumită mentalitate stăpânitoare pe atunci.

Dar nu reprezintă singura organizare cu puțință a durerii; nu e cea mai adâncă organizare a ei. Te întorci, cu o sută și ceva de ani în urmă, la cartea aceea impresionantă a filozofului german Fichte, *Cuvântări către națiunea germană* (cartea e excelent tradusă și comentată în românește, la editura Casei școalelor, de profesorul Constantin Lăzărescu), te întorci la cartea lui Fichte și desprinzi de acolo sensul întăritor, regenerativ, aproape revoluționar pe care-l poate avea durerea neamurilor.

Era prin 1807. Napoleon, în uluitoarea sa aventură de-a lungul și de-a latul Europei, învinsese armatele prusiene și ocupase Berlinul. Refugiat la început din Berlin, Fichte se întorsese în orașul ocupat de dușmani, iar acolo, în mijlocul trupelor franceze ce stăpâneau toată țara, filozoful îndeamnă națiunea germană – în întregul ei, nu numai Prusia – să se trezească, prin suferința care o încearcă, la o viață nouă. E drept că Fichte nu era singurul cărturar care să se trudească, pe vremea aceea, a insufla viață masei, aparent amorțite, a poporului german. Dar el e, poate, cel mai luminat, cel mai profetic și în orice caz cel mai dârz. Cuvântările sale către națiunea germană, rostite și apoi tipărite în plină ocupație franceză, ținute în localul Academiei Regale de știință, pe sub ferestrele căreia – povestea mai târziu un martor al timpului – treceau regimentele franceze în zgomotul tobelor ce acopereau adesea glasul

profetic al lui Fichte, cuvântările acelea sunt modele de organizare lucidă a durerii, nu spre a înlătura cine știe ce suferințe viitoare, ci în chip pozitiv, spre a pregăti biruințe viitoare.

Și ce spunea Fichte ascultătorilor săi? „Singurul rost al durerii – le spunea el – este să fie pentru noi biciul care ne trezește la chibzuință, hotărâre și faptă.“ Iar pentru ca o asemenea biciuire de sine să fie cu adevărat rodnică, Fichte nu dădea lumii germane lozinci de luptă, ci, adâncindu-se în trecutul acestei lumi germane și mai ales urmărind izvoarele de viață spirituală ale poporului său, îndemna pe germani să se pregătească și educe în vederea unei isprăvi mai mari decât simpla eliberare de sub o stăpânire străină; îi îndemna să se pregătească în vederea unei misiuni grandioase, pe care atunci, în timpurile de umilință ale anilor 1807 și 1808, Fichte o prescria Germaniei sale.

O asemenea organizare a durerii, o asemenea exaltare prin durere a propriului nostru destin, am vroi cu toții să vedem izbucnind în mijlocul comunității noastre românești. Cel care încă nu vede nimic în jurul său să se consoleze citind cuvântările către națiunea germană ale lui Fichte și nădăjduind că se va ivi într-o bună zi un Fichte al vieții spirituale românești. Dar cel care crede – așa cum credem noi – că națiunea noastră nu mai are nevoie de o exaltare către propriul ei destin, căci închide în ea germenii vieții adevărate, va înțelege în același timp că o asemenea viață s-a născut din durere, și-a organizat durerea, și acum stă gata, cu harul durerii ei, să clădească cealaltă Românie.

Există două categorii de cuvinte: unele sunt cuvinte cu viață, dar fără înțeles; altele cu înțeles, dar lipsite de viață. De prima categorie e bine să ne dezbărăm cât mai repede, cel puțin până ce am izbuti să le învățăm înțelesul și deci folosința. De a doua categorie e bine să nu ne despărțim prea repede, fiindcă adesea închid în ele înțelesuri de care n-ar fi trebuit niciodată să ne lipsim. Ni se pare că acesta e cazul cu *umanismul*. Multă lume, ca să nu spunem toată lumea, îi cunoaște înțelesul. Dar pe cine ați mai auzit spunând astăzi: sunt un umanist, adică mă interesează mai ales problemele omului? Pentru aproape toată lumea, umanismul e ceva care a intrat în istorie, care s-a întâmplat cândva, pe timpul Renașterii – puțin înainte și puțin după aceea –, o mișcare intelectuală ce, odată sfârșită, a îngropat cu ea și cuvântul.

Dar de cuvântul acesta, de umanism, e nevoie în lumea de azi. E nevoie așa cum e nevoie de cuvântul *virtute*. Presupuneți o clipă că n-am mai avea în vocabular cuvântul virtute; că n-am mai ști cum să calificăm gestul moral de preț. Cât de săraci am fi, nu în ordinea trăirii,

dar în planul înțelegerii vieții noastre! Cât de repede s-ar uita ceea ce e bun în noi, de vreme ce n-am mai ști să calificăm faptul de a fi bun. Și la fel se stinge orice valoare umanistă, de vreme ce termenul corespunzător nu mai are un înțeles viu. O cultură, ca și o societate, ca și o minte sănătoasă, se măsoară nu după numărul noțiunilor pe care le are în dosare, ci după numărul celor pe care le scoate cât mai des din dosare. Să scoatem deci din dosar noțiunea de umanism.

În înțelesul său mort, umanismul înfățișează atitudinea luată, la sfârșitul Evului Mediu, de unele cugete care, îngrijorate de faptul că veacuri întregi lumea se preocupase numai de cele ale lui Dumnezeu și ale îngerilor, de Iad și de Rai, de substanțele tainice ale naturii și de proprietățile subtile ale lucrurilor, vroiau să se întoarcă la problemele omului, la viața sa naturală, la măsura existenței noastre omenești. Că această pornire către problemele omului era slujită, și chiar speculată, de oameni care dușmăneau Biserica ori școala pretențioasă de atunci; că izvora, în parte, mai mult din gustul unora de a răsturna decât de a clădi – nu ne interesează în clipa de față. Însemnat este că multe din cugetele de seamă de la sfârșitul Evului Mediu simțeau îndemnul să-și îndrepte privirea asupra omului însuși. Iar cum în timpul lor nu găseau destul material pentru problemele care-i interesau, se întorceau la scrierile autorilor antici, care, nefiind prinși de probleme savante, de școală ori teologice, înfățișaseră pe oameni așa cum sunt, ba chiar din zei tot oameni făcuseră.

E lesne să ne închipuim tot gustul pe care-l vor fi avut cei din preajma Renașterii pentru om așa cum este el, dacă ne gândim că, până atunci, omul era privit numai în funcție de lumea lui Dumnezeu. Multă vreme pictorii n-au îndrăznit să înfățișeze chipul Mântuitorului pe cruce. Și mai mult decât atât: nici pe oameni nu-i reprezentau întocmai chipului lor, ci, cum se spune, îi idealizau. O concepție cu adevărat „realistă” se naște abia acum, iar una din caracteristicile Renașterii este tocmai – cum s-a arătat de atâtea ori – ivirea portretului. Dar portrete, dacă nu plastice, în orice caz literare, se găseau din belșug în Antichitate, și astfel dintr-odată scrierile antice redevin de preț.

Încă din veacul al XIV-lea, un Petrarca îndeamnă la studiul Antichității; familia de Medici încurajează pe cercetători tot în acest sens, iar chiar papii, ca Nicolae al V-lea, propovăduiesc, fără să se gândească întotdeauna la urmări, întoarcerea la valorile vechi. E interesant de văzut cum de la început umanismul, care trebuia să fie un cult al omului și al naturii, ia caracterul unui cult al Antichității, cult atât de stăruitor și de rafinat, încât va sfârși prin a cădea tocmai în păcatul pe care-l osândise: acela de a nu se mai îngriji îndeajuns de cele ale omului.

E adevărat că Antichitatea dădea piese dintre cele mai remarcabile pentru cunoașterea omului. Dădea de pildă cartea aceea a lui Plutarh, *Viețile oamenilor renumiți* sau *Viețile paralele* – cu un alt titlu –, una din cele mai citite cărți ale lumii. Noi, care suntem deprinși să

citim astăzi cărțile cu sutele, nu ne mai dăm bine seama cât de adânc putea cultiva pe cineva lectura prelungită a unei singure cărți, cum era aceasta a lui Plutarh. Gândiți-vă că e cartea din care s-au inspirat de atâtea ori Shakespeare, Corneille, Voltaire, o carte care a fost citită ca Biblia sau cum e Coranul la mahomedani.

Dar cărturarii Renașterii nu erau întotdeauna oamenii unei singure cărți. Ei se adapă cu aviditate de la toate izvoarele vechi, uită însă degrabă setea care i-a împins într-acolo și sfârșesc adesea într-o erudiție care contrastează izbitor cu modestia celui ce a citit pe Plutarh și atâta tot. Astfel încât umanismul se preface treptat în mișcarea intelectuală a unor cărturari fanatic admiratori a tot ce e antic, cunoscători ai istoriei și latiniști sau eleniști de prima mână. E caracteristic, pentru speța aceasta nouă de umaniști, Erasmus din Rotterdam. Caracteristic atât prin însușirile, cât și prin defectele sale. Însușirile sale sunt de cărturar, el scriind cele mai de răsunet lucrări ale timpului, iar cusururile sale sunt omenești, el având slăbiciunea fricii și slugărnicie prea mare față de papi și suverani – ceea ce îl face să primească acuzația lui Luther, contemporanul său, cum că nu e decât un om călduț.

Pe cazul acesta, al lui Erasmus, umanistul prin excelență, se poate vedea ce devine umanismul. Nu o școală pentru om întrucât e om, cum vroia în principiu, ci o școală pentru cărturari. Așa este și umanismul unui Budé, în Franța, creatorul Colegiului Franței și al Marii Biblioteci Naționale. Așa este, mai ales, tot umanismul

italian. Mai toți umaniștii stau pe lângă curțile de principii, compunând scrisorile acestora și fălindu-se cu latineasca ori greceasca lor, după cum alții se făleau cu colecția lor de obiecte antice. Se citează cazul lui Niccolo Nicoli, căutător de manuscrise, care se înconjura doar cu obiecte antice și era servit în vase și cupe de cristal. Toți au asemenea preocupări exterioare. În ordine literară, toți se îndreaptă înspre retorică. S-a spus că modelul tuturor umaniștilor din Renaștere e Cicero – și lucrul e pe deplin edificator. Căci retorul Cicero e tocmai cel care *nu* poate fi luat, omenește, ca model. Vorbitorul și scriitorul desigur că sunt de mâna întâi. Dar omul Cicero nu e tocmai așa. Montesquieu spunea despre el o vorbă gravă când arăta că destinul lui Cicero e de a fi al doilea peste tot!

Iată cum sfârșește umanismul, pornit să fie o regăsire a omului, la o înstrăinare de om și la un cult exagerat al expresiei și stilului. Cu mulți ani înainte de ivirea acestui umanism, Augustin spusese un lucru care se potrivea de minune umaniștilor de acum. Vorbind despre retori, Augustin spunea că ei se gândesc mai degrabă să nu greșească pronunțarea cuvintelor decât la cuvintele ce rostesc; și se gândesc mai degrabă să nu pronunțe *omo* în loc de *homo*, decât dacă trimit ori nu la moarte, prin discursurile lor, oameni nevinovați. Așa era și cu umanismul. Începuse prin a se întreba despre om și sfârșea prin a se strădui să nu pronunțe *omo* în loc de *homo*.

— Dar acesta este înțelesul cel mort al umanismului. Nu se poate să lăsăm o noțiune atât de frumoasă, cu

înțelesuri așa de adânci, să se piardă într-un singur înțeles, cel istoric, să-l îngălbenească undeva, prin sertarele noastre. Noi avem nevoie, în lumea de azi, de o expresie care să califice adâncirea omului în sine și, calificând-o, s-o unifice și organizeze. Dacă umanismul izvorăște din dorința omului de a se regăsi pe sine – cine are mai multă nevoie de a se regăsi decât omul de azi, risipit de atâtea cunoștințe, de atâtea tehnică, de atâtea nădejdi dezamăgite și primejdii neocolite? Dacă vrea să însemne depășire – nu omului de azi îi e necesară depășirea umanistă, omului de azi înfrânt, umilit de timpurile pe care singur și le-a pregătit, incapabil fiind măcar să-și prevadă dezastrele, pe care cu atât de subtilă inconștientă le-a pus în practică? Dar dacă umanismul e pur și simplu definiție a omului, atunci omul de azi plătește nu păcatul de a nu se fi definit, ci tocmai păcatul de a fi crezut prea devreme că s-a definit.

Dacă putem judeca după unele întâmplări, un lucru mai ales nu ne este iertat nouă, oamenilor, în cele mici ca și în cele mari: să fim mulțumiți cu noi înșine; să socotim că ne-am dat o definiție desăvârșită ca oameni; și să rămânem pe loc. Nu orice noutate e un progres, dar orice stare pe loc e un regres. Sună puțin ca vorba lui Caragiale al nostru, care spunea că societățile care nu merg înainte dau îndărăt. Dar așa este. Tot veacul al XIX-lea s-a complăcut în a se situa drept o culme a omenirii. Lumea toată se străduise să-l facă pe el cu puțință. Mai era câte ceva de făcut, dar esențialul – așa spunea omul din veacul al XIX-lea – era atins. Omul

pretindea că-și găsisse un echilibru, o definiție, o împlinire umanistă. Și de aceea umanismul, care e tocmai punerea în problemă și nicidecum în dogmă a omului, era pentru veacul al XIX-lea o noțiune moartă, istorică.

Azi am înțeles măcar lucrul acesta: că n-avem dreptul să ne odihnim; nu ne este dat să ne odihnim. Fiecare vietate a lumii are dreptul să se împlinească după măsura ei și se împlinește așa – dacă nu vine omul s-o scoată din rosturile ei. Omul singur nu se poate lăsa în pace pe sine.

Sau se poate lăsa în pace. Dar atunci se clatină lucrurile, așa cum au început să se clatine astăzi.

CĂRȚI REPRESENTATIVE: *CRITICA RAȚIUNII PURE*

Cei mai mulți nu cunosc *Critica rațiunii pure* pentru că nu au citit-o. Există însă o categorie de oameni care nu cunosc *Critica rațiunii pure* tocmai pentru că au citit-o. Schiller, poetul Schiller, era dintre aceștia. El declara deschis: cu cât citesc mai mult *Critica rațiunii pure*, cu atât îmi pare mai întunecată. Așa încât nu e o rușine să spui că n-ai înțeles opera lui Kant, de vreme ce un Schiller, care nu era numai poet, n-o înțelegea pe deplin. E chiar mai înțelept să spui că n-ai înțeles *Critica rațiunii pure* decât să faci ca un contemporan al lui Kant, anume Hamman – altminteri spirit adânc, și el – care, după ce citise de cinci ori lucrarea lui Kant, declara: e o operă mistică!

Dar, dacă nu e o rușine să recunoști că n-ai înțeles pe Kant, nu este în schimb nici un merit deosebit să sfârșești prin a-l înțelege. De vreo sută șaiszeci de ani, din 1781, de când apărea *Critica rațiunii pure*, lumea filozofică îl tot limpezește pe Kant. Nu s-au scris poate 40 000 de volume despre el, așa cum se pare că s-au scris despre Revoluția franceză, dar s-a scris destul și

din destule puncte de vedere – s-a scris chiar un comentariu, rînd cu rînd, al *Criticii rațiunii pure* – ca să sfârșești prin a afla esențialul despre Kant și *Critica* sa.

Ce este această *Critică a rațiunii pure*, de la care filozofia se împarte în două? Aș vroi să vă spun despre ea ceva atât de clar, încât, dacă ne-ar asculta un filozof, să n-o mai recunoască. Pornesc de la o afirmație a lui Kant însuși din „Introducerea” cărții sale: *Critica* mea, spune Kant, nu vrea să întindă cunoștințele oamenilor; vrea să le îndreptățească. Asta e tot. În ce constă așadar progresul lui Kant? În aceea că dă lumea îndărăt sau, în cel mai bun caz, o ține pe loc. Și așa începe să fie, de la Kant încoace, toată filozofia: nu o știință care te învață cunoștințe noi, ci o știință care îndreptățește, întemeiază, face posibile cunoștințele vechi. O știință care dă orizont științei noastre. *Critica rațiunii pure* e în primul rînd o carte de orizont. Până la Kant se făcea filozofie, și uneori chiar filozofie critică, dar fără conștiință critică, adică fără orizont. Kant spune: până la mine metafizicienii încearcă să cunoască, dar nu se întrebă cum e posibilă cunoașterea. – Istoria a arătat, e drept, că nu e tocmai așa cum afirmă Kant; ci fiecare filozof are un fel de metodă, care să-l învețe cum să procedeze și cum nu; iar dacă e vorba de analiza puterilor de cunoaștere, atunci cel puțin Locke făcuse la fel. Dar ce e adevărat e că, de la Kant, omul are cu adevărat conștiința a ceea ce știe. Căci nu e destul să știi, trebuie să știi că știi. Iar aceasta înseamnă că prin Kant nu înveți, ci înțelegi cu adevărat ce ai învățat. Filozofia nu-ți dă

ceva, îți deșteaptă ceva – aceasta am deprins de la Kant încoace. Iar dacă cineva ar întreba: ce ne-a învățat *Critica rațiunii pure*? – răspunsul cel mai potrivit ar fi că nu ne-a învățat nimic efectiv, decât poate să nu cauți peste tot, și mai ales în filozofie, să înveți neapărat. Există o îndeletnicire de alt nivel, dar de aceeași valoare cu faptul de a-ți întinde cunoștințele: e acțiunea de a înțelege cum a fost posibil să-ți întinzi cunoștințele.

De pildă, pentru Kant, toată problema – la început, cel puțin – era să înțeleagă cum a putut Newton să facă afirmațiile științifice pe care le-a făcut în legătură cu legea gravitației și tot ce ține de ea. De ce sunt sigure aceste afirmații? De ce sunt sigure matematicile? Nu e vorba deci de adevăruri noi, ci de un orizont nou pentru ceea ce aveam dinainte. Asta și înseamnă un orizont: să vezi unde ești, pur și simplu; de jur împrejur unde ești. E ca un luptător care a cucerit o poziție; fiecare cunoștință nouă e o cucerire de poziție. Trebuie să se facă liniște și lumină ca luptătorul să vadă unde este.

Critica rațiunii pure e această calmă așezare a lucrurilor în orizontul lor. Ea e o critică. Ce ar putea fi altceva? Fiindcă termenul de critică are un înțeles mai adânc decât cel obișnuit. Ne-am deprins să credem că prin critică tăgăduim ceva sau, în cel mai bun caz, corectăm. Nu: critica – la Kant și în înțelesul propriu – nu e tăgăduire, ci fundamentare. Trebuie să vezi cum e un lucru, să lămurești ce-l face cu putință, să-i dai temeiurile, să-i dai viața aceasta, de-a doua, care e îndreptățirea lui. Firește că, îndreptățind lucrurile, unele cad și altele rămân.

Critica rațiunii pure vrea tocmai să arate ce trebuie să cadă și ce trebuie să rămână în filozofie. Dar momentul important al *Criticii*, al oricărei critici, e să dai socoteală de ce este, nu de ceea ce nu este încă; să vezi articulațiile lucrului, cum e posibil să fie el așa cum este. Cum e posibil să judec așa cum judec? spune Kant. Cum e posibil să rostesc judecăți care să aibă valoare pentru toată lumea? Cum e posibil să rostesc judecăți care să reprezinte un progres al gândirii, adică să fie sintetice – se întreabă Kant – și totuși să aibă valoare pentru toată lumea? Iar aceasta n-o face el pentru a căuta, de pildă, o judecată sigură asupra existenței lui Dumnezeu, judecată care nu s-a găsit; ci pentru a îndreptăți o judecată a fizicii, care s-a găsit; sau o judecată a matematicilor, care de asemenea s-a găsit. Newton făcuse unele afirmații științifice cu caracter de siguranță; Hume, un alt englez, vine mai târziu să declare că afirmațiile științifice nu pot avea nici o siguranță. Ce e *Critica rațiunii pure*? Dacă vreți, e intervenția într-o ceartă între doi englezi. Dar o intervenție care hotărăște de multe altele decât de cearta lor, în măsura în care ne deschide o lume nouă: lumea înțelesurilor pentru ceea ce ți se păruse că știai înainte.

De aceea spuneam că, prin Kant, suntem dați îndărăt. Nu câștigăm o cunoștință nouă, dar o înțelegere nouă. Lumea, lumea aceasta bine cunoscută, cu adevărurile ei, cu rosturile ei morale, cu gusturile ei estetice, cu tot ce are și tot ce ar vrea să aibă, lumea aceasta, deși cunoscută, trebuie înțeleasă. Știți că până și războiul

a fost înțeles de Kant? Căci, spunea el, există un sentiment al sublimului care te autoriză să înțelegi războiul – în clipa când e purtat cu respectul câtorva drepturi omenești.

Pentru ca opera aceasta de critică, adică de înțelegere, înțelegere și îndreptățire, să poată fi săvârșită, Kant avea nevoie să vadă nu ce e dincolo de lucruri, ci ce e dincoace de ele. Dincolo de lucruri, dincolo de experiență e lumea insondabilă, pe care filozofii au avut totuși neconținut pretenția s-o sondeze. Kant crede că la început, cel puțin, pentru opera critică trebuie să te ocupi cu ce e dincoace de lucruri: nu cu ce le depășește, ci cu ceea ce le încetățenește în lume. Dacă înțelegeți deosebirea aceasta, între ce e *dincolo* și ce e *dincoace* de experiență, aveți cheia *Criticii rațiunii pure*: fiindcă dețineți deosebirea între noțiunile acelea de „transcendent“ și „transcendental“, care lămuresc totul. Luați o propozițiune științifică: atracția corpurilor e direct proporțională cu masele și invers proporțională cu distanțele. Dacă te întrebi: dar atracția în ce constă? care e natura gravitației lucrurilor unele spre altele? – atunci cauți să depășești propoziția de mai sus și experiența ce o verifică, încerci adică să o transcenzi, să mergi dincolo, spre transcendent. Dacă însă nu te întrebi cum e dincolo de ce-mi dă propoziția științifică, ci: cum face mintea să afirme o asemenea propoziție care să se impună tuturor, în ce îi constă siguranța și înlănțuirea, ce e dincoace de ea? – atunci mergi spre transcendental. Și aceasta e tot ce face Kant. Și într-un caz, și în altul depășești

experiența, o transcenzi. Dacă vrei s-o pierzi însă, mergi spre transcendent; dacă vrei s-o regăsești, mergi spre transcendental. Toată filozofia critică a lui Kant e filozofia lui *dincoace*. În timp ce, în linii mari, filozofia dinaintea lui tindea către dincolo de experiență, Kant cercetează ce e dincoace de ea.

Și ce constată el? Constată că dincoace de experiență e spiritul omenesc. Oricât ar fi lumea experienței și lumea cunoștințelor o lume despre lucruri, ea nu e numai o lume a lucrurilor. Trebuie să fie și una la care a colaborat spiritul, de vreme ce avem certitudini asupra ei. Lucrurile îți dau cazuri, nu legi. Poate că, de altfel, lucrurile nici nu au legi; dar cine vrea să le înțeleagă după lege trebuie să se pună în situația legislatorului, iar singura posibilitate a spiritului – într-o lume de cazuri individuale, întâmplătoare, inconsistente – este de a da el lucrurilor, prin actul său de cunoaștere, armătura ce le lipsește. De aceea Kant crede că rațiunea nu poate ști sigur ceva cu privire la lucruri – adică nu poate ști dinainte de a le întâlni efectiv decât ce pune ea singură în ele. Iar când observă lucrurile, spune Kant, rațiunea nu observă decât ce produce după propriul ei plan. În fața lumii, spiritul nostru nu se prezintă ca un școlar. E adevărat că pune și el întrebări, vrând să *afle* ceva de la lucruri; dar, spune Kant, nu vrea să afle ca un școlar care are ceva de învățat, ci ca un judecător care, întrebând pe martori, are ceva de lămurit.

Critica rațiunii pure este deci descrierea felului cum, fiind dincoace de lume, spiritul face posibilă lumea.

Că n-o cunoaște cum este în sine? Întrebarea are și nu are sens. Pentru Kant, mintea noastră n-ar cunoaște deloc dacă n-ar participa ea la constituirea experienței cu privire la această lume. Căci actul de cunoaștere e simplu la Kant: actul de a unifica un divers oarecare. Legea tocmai aceasta înseamnă: unitate, regulă de unitate. Ce primim de la lucruri este diversitatea; ce le dăm noi spre a le putea cunoaște cu adevărat este unitatea. Iar *Critica rațiunii pure* va fi urmărirea acestor forme de unități care sunt categoriile spiritului nostru, unitate originară.

Dar nu interesează în ce constă *Critica rațiunii pure*, ci numai în ce măsură ne așază ea într-un nou orizont. Iar ceea ce am ținut să arătăm nu e doar că ea ne așază într-un orizont nou, ci că e cartea orizontului prin excelență. Această *Critică a rațiunii pure* – „Critică a socotinței curate“, cum încerca odată Eminescu să traducă titlul lucrării, într-o vreme când limba filozofică românească trebuia născocită – reprezintă întâlnirea dintre spirit și lume. Ceea ce dă orizont lumii e spiritul, acest dincoace de lume, acest factor transcendental, nu transcendent, față de ea. De la Kant am început să simțim limpede acest lucru: că purtăm cu noi propriul nostru orizont.

De aceea, într-o lume care se desfășoară și curge, filozofia, de la Kant încoace, aduce spiritul care o oprește și reface. Iar în timp ce totul curge spre un dincolo plin de ispite, filozofia te trimite spre un dincoace plin de adâncimi. Pentru întâia dată, prin Kant a înțeles lumea sensul tulburător al lui: a merge îndărăt.

Nu știu dacă ați urmărit ciclul de conferințe care se încheie astăzi. Dar, chiar dacă nu v-aș aminti decât alcătuirea lui, încă ați surprinde lesne câtă frumusețe e în gândul acesta de a vorbi despre „formele de aspirație către unitate” și despre felul cum se înșiruiesc ele. Aspirația către unitate în *filozofie*: unitatea de gând, unitatea în cugetare; aspirația către unitate în *viața socială*: unitatea în acțiune, unitatea de voință; aspirația către unitate în faptul *iubirii*: unitatea de sentiment, unitatea de inimă. Și acum? Acum, unitatea din *actul religios*, extazul religios, care e unitatea de viață. Am făcut, parcă, înconjurul ființei omenеști, spre a ajunge acum la toată plinătatea ei. A fost ca o creștere de la o sete de unitate la alta; de la o sete de echilibru la alta – căci unitatea *aceasta* îți dă: un echilibru și o împăcare. Gândul vrea să se împace, voința vrea să se armonizeze cu celelalte voințe, iar simțirea noastră se vrea și ea echilibrată, vrea consimțire. Intelectul, voința și sensibilitatea râvnesc deci să se echilibreze și o fac prin aspirația lor către unitate.

Dar omul întreg este oare omul echilibrat? Iată, religia vine să ne spună că omul nu e echilibrat. Omul e

parcă rupt dintr-o stare de cumpănire în care-l așezase Dumnezeu. Și până nu regăsește unitatea sa cu Dumnezeu, prin acțiune – în fapta religioasă – sau prin contemplație – în extazul religios –, omul trăiește sub semnul dezechilibrului.

Acum, lucrul acesta nu pare chiar așa de adevărat. Sunt mulți oameni care trăiesc în echilibru, împăcați și cu lumea, și cu ei înșiși. Dar așa sunt? Iată, vine un război și îi scoate din echilibru. Și nu numai un război sau o altă încercare gravă a vieții, dar chiar o bucurie. Sunt bucurii care ne scot parcă din noi. Sunt bucurii atât de mari, încât creează și ele un dezechilibru. De ce omul pe care îl încarcă soarta de averi simte nevoia să facă danii, așa cum fiecare logodnic împarte mai multe surâsuri și bunătați lumii? S-a creat un dezechilibru între fericirea lor și mizeria lumii; iar fără s-o știe, ei caută să-și regăsească echilibrul.

Dar – spun unii – poate că nu e tocmai nevoie să-ți cauți echilibrul în Dumnezeu și să încerci regăsirea acestui echilibru sub forma exaltată, de acțiune religioasă sau de contemplație extatică. Omul e om – ni se spune – și Dumnezeu e Dumnezeu. Pe om îl explici prin cele ale lui, în timp ce despre Dumnezeu vorbește știința lui Dumnezeu, care e teologia.

Vreau să vă arăt că, într-un fel ori altul, teologia nu e știința despre Dumnezeu, ci despre om; sau că nicaieri nu e vorba despre oameni ca acolo unde e vorba despre Dumnezeu. Noi putem să ne îndeletnicim sau nu cu problemele teologice și religioase, dar ele nu sunt simple

probleme, ci bucăți din viața noastră însăși. Vă închipuiți poate că extazul religios e o temă care privește doar pe câțiva mistici capabili să-l atingă și pe câțiva teologi dispuși să-l explice. Dar nu e așa. Extazul, ca tot ce e *ékstasis*, ieșire din sine, aspirație către o unitate superioară, e un fapt comun omenesc. Așa sunt toate problemele teologiei, în ultimă instanță, fapte comune omenești. Deschideți o carte de teologie și veți constata acest lucru extraordinar: că e vorba acolo despre fapte și trăsături omenești pe care nici o știință a omului nu le descrie, nici psihologia și nici etica. Cât se discută în etică despre ispite? Și viața omului stă sub semnul păcatului, nu? Unde se descrie cu atâta relief faptul vinovat al curiozității sau faptul, atât de omenesc, atât de cotidian al distracției de spirit, al moleșelii vinovate în care cădem adesea? Cât de des ni se vorbește despre prietenie? Și ce se spune despre logodnă? Cred că nici în drept, nici în sociologie logodna nu face obiectul vreunei simple note. Și totuși, logodna e o stare sufletească atât de precisă, încât nu e om, chiar nelogodit, care să n-o fi trăit. Și despre ea nu vorbește nimeni. Sau nu: ne vorbesc misticii; ne descriu amănunțit extazul lor religios ca deschizându-se printr-o cerească logodnă.

Nu v-a impresionat niciodată faptul acesta – că științele omului vorbesc despre toate din jurul său ori în legătură cu omul, dar nu despre omul concret însuși: despre viața, cu plictiselile, ispitele – mai ales ispitele – și neliniștea sa morală? Nu e curios că nimeni nu vorbește despre faptul acesta, resimțit direct de oricine, că în

cugetul său e atâta impuritate și câteodată atâta lumină? Vedeti, poți să nu te interesezi de teologie; dar o faci cu riscul de a nu te interesa de om. Fiindcă nu s-a interesat de teologie, secolul nouăsprezece nu s-a preocupat de om. Fiindcă se preocupă de omul concret, secolul douăzeci revine la teologie.

Și de unde situația aceasta privilegiată a teologiei? Din aceea că nu explică pe om de jos în sus, să spunem de la animal la om, din afară înăuntru. Ci de sus în jos, de la decăderea dintr-o stare superioară, și dinăuntru în afară. Acum, cum știm noi ce e sus, în lumea din care a decăzut omul, când nu vedem bine ce e lumea aceasta, *în* care e omul – e altă chestiune. Dar rezultatul e acesta: că, descriind pe om ca o ființă decăzută, îl înțelegi în toată plinătatea vieții lui; explicându-l de jos în sus, îl înțelegi numai pe jumătate. Nici o știință nu explică de jos în sus păcatul acesta prea omenesc. Ni se spune de pildă că omul păcătuiește din voluptate. Știți ce spune teologia, descriindu-ne de sus în jos? Omul păcătuiește și din voluptate, e adevărat; dar mai păcătuiește din ceva: din curiozitate. Și încă: din orgoliu. Nici o știință a psihologiei n-ar fi găsit o explicație atât de completă, atât de pozitivă. Numai știința decăderii omului o poate.

Iată de ce problema unității cu Dumnezeu nu e o problemă oarecare. Unitatea de gând – filozofia, unitatea de voință – viața socială, unitatea de simțire – iubirea sunt probleme general omenești în suprafață și totuși parțial omenești în adâncime. Unitatea religioasă, a omului

cu Dumnezeu, poate să nu fie o problemă decât pentru unii mistici; ea exprimă totuși o dramă omenească a omului întreg. Singura, marea dramă a omului ca atare. A omului decăzut, a omului în starea aceasta de pierdere.

Cum regăsește omul, prin religie, această unitate centrală a vieții sale, unitatea fără de care suntem în statornic dezechilibru? Religia arată ca posibile trei asemenea căi.

Prima este una a Bisericii în înțelesul strict: o taină, una din cele șapte taine: împărtășania, așa-numita euharistie, sau, cum îi spun apusenii, comuniunea cu sângele și trupul lui Cristos. Această uniune în substanță cu Dumnezeu este, ca taină a Bisericii, proprietate a ei. Înțelegerea noastră, a celor care nu suntem în rândul slujitorilor Bisericii, n-are dreptul să întârzie asupra acestui tip de unitate a omului cu Dumnezeu. Sunt însă alte două tipuri, iar pe acestea mintea sau măcar inima noastră le poate prinde mai bine.

Te poți uni cu Dumnezeu în alte două feluri: activ sau contemplativ. În încercarea de a te uni activ, faci pe Dumnezeu să trăiască viața ta; în modul contemplativ, încerci să trăiești tu extatic, scos din tine, viața lui Dumnezeu. Modul activ poate duce la trăirea lui Dumnezeu, în viața aceasta concretă a noastră, într-un singur fel: prin acel „facă-se voia Ta“ din rugăciune. Nu voința mea e cea care hotărăște acum, în viața aceasta concretă. Mă unesc cu voința lui Dumnezeu, las voința lui Dumnezeu să fie vie în mine. Facă-se *în mine* voia Ta, facă-se această voie în viața mea personală, în omul acesta trăitor așa cum trăiesc eu, în împrejurările, printre

oamenii cu stare și cerșetorii aceștia, pe care îi întâlnesc eu acum și pe care nu eu îi miluiesc, ci voința lui Dumnezeu din mine. Eu sunt, așa, în chip activ, trăitor, una cu Dumnezeu, numai pentru că am știut să mă supun atât de mult încât să fac pe Dumnezeu să trăiască în mine: „Trăiesc, spune Apostolul Pavel, dar nu mai sunt eu cel care trăiește, ci Isus din mine.“ M-am supus atât de mult, încât El m-a răsplătit și s-a înstăpânit peste viața mea.

În chipul acesta, deci, te poți uni activ cu Dumnezeu. În chipul acesta poți face – lucru ce părea la început un sacrilegiu – ca Dumnezeu să trăiască viața ta, în perspectiva mărunță a existenței tale. Dar nu este hotărât un sacrilegiu să-ți închipui cea de a treia uniune posibilă cu Dumnezeu, uniunea contemplativă, în care tu, ființă omenească, încerci să trăiești viața lui Dumnezeu? Că Dumnezeu, în dărnicia lui, se poate coborî până la vierme încă e de înțeles. Dar ca tu, făptură omenească, să te ridici până la Dumnezeu, să ieși din tine în extaz și să contempli pe Dumnezeu nu numai cu puterea minții tale, dar și cu puterea vieții tale întregi? Cum e posibil extazul mistic, într-un cuvânt, dacă această a treia cale a întovăririi noastre cu Dumnezeu înseamnă pierderea noastră în viața altuia, în viața acestui *prin excelență Altul* care e Dumnezeu?

Misticii știu ce să răspundă, fără a săvârși un sacrilegiu. Căci este cu putință să trăiești viața altuia: fiind oglinda lui, imitația lui, repetiția lui. Poți dubla viața lui Dumnezeu, așa cum în căsnicie femeia reface, oglindește,

se confundă cu viața bărbatului. O simțim bine că așa este, pe planul nostru, omenesc, unde cununia duce la o singură viață pe două registre. Așa simt misticii că vor trăi și ei viața lui Dumnezeu. Și de aceea extazul lor, spre care tind în aspirația către unitate cu Dumnezeu, este o adevărată „cununie mistică“.

Așa a simțit extazul ei mistic sfânta aceea extraordinară din Apus, Sfânta Tereza, din misticul secol al XVI-lea spaniol. Pentru Sfânta Tereza, sufletul este ca un castel făcut dintr-un singur diamant și în care poți pătrunde pe căile rugăciunii. Iar odată pătruns acolo, începi ascensiunea grea prin cele șapte rânduri de încăperi. Primele încăperi sunt încă legate de lume și expuse ispitelor ei; în rândul al doilea de încăperi, ispitele și lumescul se simt încă, iar suferința celui care vrea să pătrundă mai adânc în castelul acesta, al sufletului, e aci cu atât mai mare cu cât începi să auzi chemările Domnului, tănuit în încăperile cele mai depărtate. În al treilea rând de încăperi, spune Sfânta Tereza, începi să simți ce este supunerea către Domnul; iar abia în al patrulea și al cincilea șir încep stările acelea supranaturale care să-ți dea, cu toată uimirea ce ți-o aruncă în suflet, semnele unirii tale cu Dumnezeu. Iar când ai putut pătrunde în cel de-al șaselea rând de încăperi, abia atunci se săvârșește logodna spirituală, care luminează atât de bine logodna noastră pământească. Ce plină de suferință este, în fond, această logodnă! Căci ți-ai întâlnit tovarășul, soțul, dar nu-l ai încă. Și atunci, în pragul extazului, sufletul simte toată sfâșierea pe care o exprimă *Cântarea* aceea a Sfintei Tereza:

*Trăiesc, dar în afară de mine purtată,
Și aștept în Domnul o viață atât de curată,
Încât mă sting de durerea că nu mă sting încă.*

Da, logodna e încărcată de suferință. Și abia acum, în al șaptelea rând de încăperi, valul uriaș care te purtase în extaz îți duce sufletul lângă Dumnezeu, soțul tău ceresc. Aci, spune Sfânta Tereza, se întâmplă un amestec de ape, în care nu mai deosebești apele cerului de cele ale pământului. Iar acum, încheie ea, sufletul tău (nu *animus*: spirit, ci *anima*, feminin: suflet) e înăuntrul încăperilor sale, în-dumnezeit de către soț și stând ca un suveran în palatul său. Ca un suveran care conduce încă popoarele și poartă încă războaiele în afară, cu trupul său și cu lumescul, dar care rămâne, regește, în propriul său palat.

Această extraordinară construcție către unificare a Sfintei Tereza, o construcție care nu e arhitectonică, ci mai degrabă muzicală, exprimând stări care se desfășoară una dintr-alta ca într-o exaltare ce nu se mai curmă, este calea oricărei mistici și oricărei cununii în duh. Oamenii mici ai veacului trecut sau ai veacului nostru au vroit să vadă și aci omenescul: au vroit să vadă *femeia* din Sfânta Tereza, în elanul către soțul ceresc. Dar numai mistica feminină are limbajul acesta? Iată, și sfântul celălalt din Apusul spaniol, Sfântul Ioan al Crucii, tot așa simțea: că e vorba de o cununie între sufletul lui, între *anima* și soțul ceresc. E cununia aceea în care soția trăiește viața soțului numai pentru că se învrednicește

s-o oglindească. Și iată cum descrie, în *Cântarea sa spirituală*, Sfântul Ioan al Crucii această ogindire, punând sufletul să vorbească soțului ceresc:

*Când îți coborai asupra-mi privirile
Ochii tăi își întipăreau grația lor în mine.
De aceea mă și iubeai cu-atâta gingășie;
Și de aceea se învredniceau ochii mei
Să slăvească tot ce vedeau în tine.*

Iar când extazul este, în sfârșit, atins, când cununia mistică s-a celebrat, Sfântul Ioan al Crucii nu uită că sufletul său este *omenesc* și că a devenit tovarășă de viață, pe plan omenesc, a soțului ceresc. Căci iată cum sfârșeste el *Cântarea spirituală*, cu o strofă de o stranie frumusețe și transfigurare pământească:

*Nimeni nu mai privea.
Aminadab nu se mai arăta nici el.
Asediul încetase.
Iar oastea de călăreți
Cobora acum, la vederea apelor.*

„Nimeni nu mai privea“, adică soții erau acum singuri. Aminadab, diavol biblic, nu se mai arăta nici el, cu ispitele lui. Asediul chemărilor pământești încetase, iar acum, spune Sfântul Ioan al Crucii, acum oastea de călăreți, oastea tuturor pornirilor trupești din noi, cobora și ea, se închina și ea apelor acelora spirituale, în care sufletul sfârșea să se adape.

E atâta frumusețe în această exaltare care-și atinge extazul, încât simți nevoia să te întorci la pământesc. Dar există un singur pământesc pe care-l poți accepta în clipa aceasta, și este muzica. Vibrează, în exaltarea sufletelor mistice către uniunea cu Dumnezeu, ceva – mai plin, mai viu, dar încă asemănător cu exaltarea pe care un pământean de-al nostru, un Wagner, a pus-o în extazul final din *Tristan și Isolda*... E ceva în suflet care crește – către moarte? către altă viață? sau poate stingându-se de durerea că nu se stinge încă? – e ceva care crește, așa cum cresc viorile în moartea wagneriană a Isoldei.

Nimeni nu știe destule astăzi. Toți vrem să fim informați. Cu privire la ce? Nu știm exact. Dar am vroi să știm, să aflăm, să putem spune – într-o lume în care în fiecare clipă avem impresia că se întâmplă ceva, fără ca noi să fim la curent. Există, în vremuri de mare densitate, cum sunt cele de azi, o supremă valoare, din care omul își face hrana zilnică: informația. Să știi ceva, chiar inexact, dar să știi. E aproape ca un narcotic.

Despre informația aceasta, atât de ușuratică în ea însăși, dar care exercită o tiranie atât de mare asupra omului contemporan, aș vroi să vă spun că are o ascendență nobilă, poartă un nume mare. Ca orice lucru cu vechime, a degenerat. Nici nu ne dăm seama câte forme de viață, câte noțiuni, câte cuvinte sunt degenerate, decăzute, automatizate. Se spune că viața e îmbogățire. Dar în unele privințe ea e dimpotrivă: pierdere, împuținare, sărăcie. Golim lucrurile de sens, ca să ne mișcăm mai ușor printre ele. Călcăm peste morminte, ca în adevărate cimitire. Dar lucrurile acestea moarte învie din când în când, iar atunci ne îngrozește tot ce am lăsat să moară pentru a fi noi liberi să trăim.

Un scriitor român, Mircea Eliade, a arătat de curând, într-o carte intitulată *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, cum supraviețuiesc în conștiința omului contemporan o serie de mituri originare care și-au pierdut aproape cu totul sensul. De pildă, în toate timpurile oamenii au visat și căutat o „insulă a fericiților“, un fel de paradis pământesc, unde omul să fie eliberat de tot ce-i pare mizerie în viața sa obișnuită. A renunțat azi la gândul acesta? Nu, dar l-a degradat. Omul modern face, sau făcea, croaziere, caută vacanțe ideale, visează un refugiu fericit, fără să mai știe că dorințele sale țin de un vis clar, bine organizat, cu un sens religios, anume acea insulă a fericiților, după care au pornit atâtea navigatori, sporind cunoștințele omenirii, dar fără să sporească fericirea proprie.

Așa se degradează și cuvintele. E în ele, la început, o bogăție, o plinătate care le face revelatoare pentru viața noastră sufletească. Pe urmă numai buzele le rostesc. Inima nu le mai prinde. V-ați gândit vreodată ce frumos cuvânt e acesta curent, banal și aplicabil la aproape orice situație nouă, numit *informație*? El închide în el ideea de formă. Și dintr-odată simți că prinde gravitate. Nu orice lucru poate informa. Te informează ceea ce are o formă, ceea ce îți poate trece forma lui și poate stăruia în tine prin forma sa proprie. A *informa* însemna altădată a da formă, a modela, a întruchipa. Astăzi nu mai e nimic din acestea.

Dar mă gândesc că un cuvânt atât de gol de sens, cum e astăzi cel de informație, s-ar putea răzbuna pe noi

pentru felul cum îl întrebuințăm. Nu v-a fost niciodată frică? Folosim cuvintele acestea ca un material exploziv cu care suntem deprinși să umblăm. Dar ca și un exploziv, care devine primejdios prin descompunere, un cuvânt se poate redescompune într-o bună zi, își poate regăsi sensurile lui originare, iar atunci tihna în care trăiam se curmă. Vă denunț această primejdie: folosirea prea deasă, prea curentă a noțiunii de informație. Și dați-mi voie să v-o redescompun spre a vă arăta toate primejdiile care zac în ea.

Informație, informare conține așadar noțiunea de formă. Ce sens are forma, deci cărui lucru se opune? Materiei. Formă și materie, acestea sunt noțiunile cu care ne jucăm fără să știm. A informa înseamnă în latinește a da formă unui conținut. Există o materie care poate lua mai multe forme, aproape orice formă; există o materie nedeterminată. Forma, în schimb, e ceva determinat, iar ea vine să determine materia, să-i dea un contur, s-o scoată din anonim. Dai formă, informezi o materie oarecare, și ai făcut să existe ceva. În câteva cuvinte, v-am expus, fără s-o știți, poate, celebra teorie filozofică a lui Aristotel. Sensul adânc al lui *informare* se leagă, în conștiința europeană, de perspectiva filozofică a lui Aristotel.

Dar numele nu trebuie să ne sperie. Uitați cât de limpede e teoria aceasta, atât de pretențioasă, în aparență, când o așezi sub numele lui Aristotel. Ce spune el? Că există forme, care sunt ceva anumit, și materie, care nu e nimic anumit, dar poate fi ceva, poate fi actualizată,

ea nefiind decât virtuală. Forma e cea care actualizează materia. Nu se întâmplă așa în faptele cele mai cunoscute ale vieții? M-am gândit întotdeauna că teoria lui Aristotel poate fi plastic înfățișată prin căsnicie. Da, căsnicia e informare, e un fel de a da formă unei materii. Ce e bărbatul? Ceva anumit în societate. Și femeia? E – nu poate încăpea supărare aci – materie. Gândiți-vă că o femeie poate lua, are virtualitatea de a lua mai multe înfățișări: dacă se mărită cu un ofițer va trăi viața de ofițereasă; dacă se mărită cu un preot va fi preoteasă, nu? Bărbatul e ceva anumit, are o carieră, un rost, o încadrare în societate. Femeia o ia pe a lui. Aceeași femeie – ca la Aristotel aceeași materie – poate lua forme diferite. Iar destinul ei este de a se defini prin și înăuntrul formei de viață pe care i-o dă soțul. E crud, dar așa este. Trăim înăuntrul formelor, iar unii le au pe cont propriu, alții și le însușesc. Femeia simte mai bine decât oricine câtă dreptate are Aristotel.

Vă dau un caz, o scenă întâmplată în tren, și pe care vreau să v-o descriu ca o perfectă ilustrare a aristotelismului. Ascultam involuntar, zilele trecute, mărturisirea pe care o făcea în tren o fată unei doamne cu care intrase în vorbă. La noi sunt mulți oameni cărora le place să facă mărturisiri, să spună totul primului venit, întocmai ca în romanele lui Dostoievski. Fata se măritase de câteva luni. Avusese partide bune, pretindea ea, iar părinții vroiseră s-o mărite cu un ofițer. Ei îi plăcuse însă un subofițer. Acum ducea, de câteva luni, viața de subofițereasă. Erau unele lucruri care nu-i prea plăceau,

mai ales că se gândea că va da ochii, într-o zi, cu prietenele ei, măritate ceva mai bine. Dar, spunea ea, în fond își iubea bărbatul, și asta ajungea. Știi că e și nițel poet? stăruia ea. Și simțeam cât vrea să se convingă singură că nu greșise. Dar o vedeai că suferă, că abia acum descoperă ceea ce părinții ei știau de la început, fără să fi citit, desigur, pe Aristotel, anume că fiecare om, fiecare bărbat poartă cu el o formă, un tip social, pe care-l trece soției, încadrând-o și pe ea, informând-o, în sensul acesta, original. Fata credea că nu contează decât individul. Viața îi arăta acum că dincolo de indivizi sunt forme, și contează puțin și ele.

Iată deci sensul adânc pe care-l avea termenul de *informare* în limba latină. Cum, de la acest sens adânc, de „a da formă“, a putut termenul să devină ce înseamnă azi: a da de știre, a vesti ceva? E interesantă și viața cuvintelor. Uneori e numai pitorească. De pildă, cuvântul nostru de *formă* a dat în limba franceză, între altele, *fromage*, care mai înainte se spunea *formage*. Neașteptat, nu? Cine s-ar fi gândit că brânzeturile franceze sunt înrudite cu formele... Dar dacă aci etimologia cuvântului e pitorească, la *informația* noastră de azi ea e revelatoare. Istoria câte unui cuvânt, ca și istoria câte unei familii, poate fi o adevărată pagină de istorie. De la informare, a da formă – care putea însemna în latinește și a închipui o formă, a plăsmui –, s-a ajuns la ideea de modelare, de modelare a sufletelor, de educare. A da o formă avea și sensul acesta frumos: de a instrui. Așa îl găsește limba franceză din Evul Mediu, când termenul

latin de *informare* devine nu cel de *informer*, ci *enformer*, însemnând tot ce înseamnă în latinește, inclusiv a instrui. Numai că *a instrui* pierde din ce în ce, în franceză, sensul exclusiv de a educa, putând însemna și *être instruit sur telle ou telle chose*, a afla, a fi informat, exact în sensul nostru de astăzi. Nu numai însă că termenul latin de *informare* devine termenul de azi, de a informa, pe care noi l-am luat din franceză, dar și termenul de *informatio* însemna proiect, proiect de formă, plan, schiță, iar în franceza medievală *information* însemna chiar știință, talent – spre a deveni căutare, *inquisitio*, adică proiect pe care-l cauți. De la căutare la aflare, la informație în sensul nostru de azi, nu e decât un pas. Toată această transformare a verbului cu sens plin de *informare*, a da forme, într-un verb cu sens vag – a da de știre – e de fapt inclusă în forma reflexivă a verbului latin, în *se informare*, a se informa pe sine. Căci *se informare* nu mai putea însemna a-și da forme singur, ci chiar în latinește era *inquirere*, a căuta, a încerca să se lămurească. Iar acum deținem cele două extreme ale termenului acestuia: căci, de unde la început era activ și însemna a da ceva, azi a devenit pasiv, însemnând a primi ceva. Cuvântul s-a degradat de două ori: și-a pierdut plinătatea de la început; și a renunțat și la puterea de acțiune din trecut. Azi ne informăm, adică deschidem radioul, deschidem ziarul și căpătăm o veste. Nici măcar nu mai căutăm: vine vestea, vine informația peste noi. E destul să apăsăm pe un buton.

Veți spune că nu e nimic: e destinul cuvintelor să se tocească și banalizeze. Numai că – și aceasta vroiam să vă arăt – cuvântul se răzbună. L-ai lăsat să-și degradeze sensul, dar el știe câteodată să și-l regăsească singur și să ți-l impună. Credeți că termenul nostru de informație nu mai cuprinde niciodată sensul de formă. Credeți că ne informăm unii pe alții fără să ne dăm forme unii altora, fără să plătim, fără să suferim? Ați fost triști în câte o zi și nu vă dădeți seama de ce. Iar deodată vă amintiți: v-a dat cineva o informație, o simplă informație, iar odată cu ea v-a trecut o formă, o formă de tristețe, de neliniște, de dezastru. Îmi spunea cineva care a fost recent într-o țară neutră ce sentiment de nesiguranță îi dădeau informațiile acelea, de cele mai multe ori fantastice, din ziarele de acolo, libere să scrie și să imagineze orice. Omul nu mai știa cum să se întoarcă mai repede în țară, spre a scăpa de valul acela de informații care-i dădeau fiecare o formă de nesiguranță, un dezechilibru interior, o *deformație*. Căci acesta e destinul informației noastre de azi: pentru că nu mai are caracterul plin de a trece cuiva o formă, de a informa, ea se răzbună, deformându-ne. Ideea de formă asupra vieții, fiindcă n-o acceptăm cum este, nu ne lasă nici ea cum suntem; ne deformează.

Dar, ieșind din actualitate, să vă dau un exemplu încă mai lămuritor asupra felului în care supraviețuiește forma în termenul nostru de *informație*. Închipuiți-vă un om bun între oameni răi. Nu v-a surprins niciodată să vedeți că oamenii buni nu se informează asupra răului

altora? Cei răi între ei se vorbesc de rău, se arată cu degetul, își demască viciile; dar cel bun trece neștiutor printre toate. Nu sunt chiar așa de răi oamenii, spune el. Dar nu vezi, îi spune celălalt, uite ce păcate au, câte nelegiuiri fac. – Nu, omul bun nu vede. Și credeți că o face din neputința de a discerne, din orbire? O face mai ales dintr-un instinct de apărare. Omul bun simte că dacă te informezi despre rău iei forma răului, iar forma aceea trece în tine. Omul bun știe că lucrurile nu trebuiesc numite pe numele rău, căci, dacă le scoți din anonim, ele încep să te invadeze, să te apese, să te tiranizeze.

Și de ce vă spun toate acestea? Poate spre a vă sugera ceva, spre a vă propune ceva: nu vă informați prea mult. Nu vă informați prea mult nici asupra actualității imediate, cum nu trebuie s-o faceți excesiv și în toate direcțiile nici asupra culturii. Și într-un caz, și în altul riscați să primiți mai multe forme decât încap într-o viață sufletească bine echilibrată. Fiindcă forma stăruie chiar în termenul nostru degradat, de azi, de informație. Trăim printre forme – forme de cultură sau forme de actualitate – și ne trecem unii altora forme, ne informăm, ne formăm neîncetat. Toată viața noastră e un schimb, un împrumut, o întrepătrundere de forme. Pe unele ni le putem însuși, pe altele nu. Unele ne formează cu adevărat, altele ne deformează. Nu vă lăsați schimonosiți, asta aș fi vroît să vă spun. Nimic nu e mai frumos în viață decât să dai și să primești, ca un izvor. Dar nu uitați că echilibrul vieții noastre se creează dând totul și neprimind decât ceva.

Poate nu cunoașteți, doamnelor și domnilor, un cuvânt de spirit al scriitorului francez Cocteau: „Sunt unele cazuri, spune el, când oglinzile ar face bine să *reflecteze* puțin înainte de a *reflecta* imaginea.“ E un cuvânt rostit, la prima vedere, pentru unele doamne. În realitate însă e un cuvânt și mai prețios pentru filozofi. Fiindcă filozoful vede dintr-odată aci îndoitul sens al noțiunii de a *reflecta*; observă echivocul acela, pe care el și toată istoria filozofiei joacă atât de mult.

Ce înseamnă a reflecta? A reda, a răsfrânge imediat, întocmai unei oglinzi. Și ce mai înseamnă a reflecta? a *nu* reda imediat, a sta, a sta pe gânduri. Așadar gândirea, adică reflexiunea, e și una, și alta: și oglindire, și refuz de oglindire. Același termen înseamnă o dată instantaneitate, reflex, și altă dată întârziere, stare pe gânduri, reflexiune. Între reflex, care e reflectare, și reflexiune, care e gândire elaborată, încapă toată istoria filozofiei. Și vă asigur că o vorbă de spirit, ca aceasta a lui Cocteau: „Oglinzile ar face bine să reflecteze puțin înainte de a reflecta imaginea“, poate instrui mult mai mult pe cineva

asupra filozofiei decât câteva tomuri groase din bibliotecile de specialitate.

Iată deci de la început capetele între care se mișcă gândirea filozofică: pentru unii, lumea trebuie redată; pentru alții, trebuie refăcută. După unii, nu e necesar decât să ai ochi, ochi pentru Idei, vorba lui Platon, ca să vezi; după alții, e necesar să ai minte, ca să judeci. Oricât de puțină filozofie ați cunoaște, știți că primii sunt numiți realiști, adică văd realitatea așa cum este, ceilalți idealiști, adică pun înaintea ideea. Și să nu credeți că realiștii sunt naivi – cum li se impută uneori. Fiindcă ei nu spun că trebuie să oglindești chiar ce ți se arată la prima vedere. Dimpotrivă, ei știu că a vedea, a vedea direct, e un lucru foarte complicat, și de aceea e nevoie de o serie întreagă de metode și pregătiri filozofice, spre a avea la urmă ceva simplu: o intuiție a esențelor, spun ei, o viziune nemijlocită a ceea ce este, în fond. Dacă ați auzit de fenomenologie, știți că ea nu e decât această foarte complicată procedură spre a ajunge la ceva simplu. Așa fac realiștii, și de aceea sunt și ei filozofi. Dar dacă realiștii nu sunt naivi, să nu credeți nici că idealiștii, care pun ideea înaintea, sunt smintiți. Fiindcă ei pornesc de la celălalt sens al lui a reflecta – de la a sta pe gânduri –, și atunci nu mai pot oglindi, dar pot construi. Mintea nu mai reflectează ea lumea, dar reflectează asupra lumii. Și în timp ce primii vor să sfârșească la a vedea lumea așa cum este, ceilalți văd lumea așa cum a fost făcută să fie. Unii reflectează, adică văd sensul. Alții reflectează, adică pun sensul.

Asta e, la prima vedere, gândirea filozofică: o gândire cu două capete. Dar mă grăbesc să vă spun că e așa doar la prima vedere. Poziții din acestea, extreme, nu se întâlnesc decât rar. În fapt, gândirea filozofică a încercat întotdeauna să împace reflectarea cu reflexiunea; reflectarea lucrurilor, cu reflexiunea omului. Dacă ar exista numai lucruri, ar fi simplu: am face știință; dacă ar exista numai omul, ar fi iarăși simplu: am face, poate, poezie. Dar omul e om pentru că lumea e lume, și filozoful își dă seama de asta. Iar în oricare filozofie întâlnești, drept ceva caracteristic filozofiei înseși, considerarea lumii fără părăsirea omului. Orice filozofie – s-a spus pe drept cuvânt – e o încercare de a găsi o formă de echilibru a omului cu lumea. Prima trăsătură adevărată a gândirii filozofice e deci: de a fi o considerare a omului în lume, prin lume, împotriva lumii sau față de lume, în orice caz a omului și a lumii. Deci o căutare a formulei de echilibru cu lumea.

Vi s-a vorbit, în ciclul de față, despre gândirea teologică, gândirea magică și gândirea științifică. Aș vroi să vă definesc pe un exemplu simplu tot ce deosebește de ele gândirea filozofică. În fond, om și lume sunt în toate; dar un anumit om și o anumită lume; sau, mai degrabă, un anumit raport între om și lume. Vă propun un exemplu simplu de tot, o experiență de viață, o întâlnire între un om și ceva al lumii: o întâlnire între om și un câine. Știți că, după părerea unui filozof contemporan, omul poate avea relații metafizice cu un câine? Tovărășia lui cu el, intimitatea dintre ei doi poate fi o

adevărată temă de filozofare. Dar iată acum exemplul: am trăit fiecare scena întâlnirii cu un câine de care ți-e frică și căruia îi e frică de tine. Te uiți în ochii lui, și el se uită în ochii tăi. Te temi să te întorci ca să n-o ia după tine; și se teme să facă la fel, ca să n-o iei după el. În momentul acela s-a creat o stare de echilibru: ești tu, om, în fața a ceva al lumii. Și pe amândoi vă ține față în față ceva original și adânc, frica.

Cum ar gândi cineva pe plan teologic această situație? Ar gândi-o într-astfel încât să iasă din ea. Ar spune: și eu, omul, și el, câinele, suntem făpturi ale lui Dumnezeu. Dincolo de teama care ne leagă, e o bunătate care ne unește. Să fac un gest, va spune el. Să arăt câinelui că nu-l dușmănesc, că nu am nimic cu el, cum nu am nimic cu lumea aceasta, care e a lui Dumnezeu.

Așa e gândirea teologică: încearcă să iasă din echilibrul creat, spre a regăsi lumea lui Dumnezeu. Ce face gândirea magică? Iese și ea din echilibru, dar pe o altă linie. Omul însuflețit de gândirea magică va spune, în fața câinelui: există o forță a naturii în fața mea; voi face totul ca să stăpânesc această forță. Căci eu trebuie să am putere asupra lumii, și lumea nu-i aci decât pentru a sta sub puterea mea.

Așa face gândirea magică. – Dar cea științifică? Pentru a treia oară, cu ea, omul încearcă să iasă din echilibrul creat. Omul acela speriat din fața câinelui speriat va încerca să facă o experiență de cunoaștere din situația sa: se va ridica deasupra ei și va încerca să înțeleagă ce e spaima – în celălalt, în câine, sau în sine, om. Va urmări

psihologia clipei de spaimă (știi chiar o lucrare cu acest titlu) și va căuta astfel să afle, să știe. Căci lumea nu-i e dată decât pentru ca el să cunoască.

Și întoarceți-vă acum la filozof. Fiecare încerca să iasă din echilibrul creat: teologul prin dragoste întru Dumnezeu, magicianul prin putere proprie; omul de știință prin cunoaștere. Filozoful? Filozoful rămâne în echilibrul creat. El înțelege atunci, înfricoșat cum stă în fața câinelui înfricoșat, că și unul, și celălalt, și el, omul, și celălalt, câinele, sunt fețe ale unei aceleiași existențe originare; că amândoi există, sub semnul fricii. Știți poate că un filozof de azi, Heidegger, a făcut din frică momentul originar al existenței. Și nu spun că frica descrisă mai sus e sută la sută frica din filozofia lui Heidegger. Dar a găsi sau a regăsi existența, existența cu două capete, cea în care ceva este și ești și tu, existența ca echilibru între om și lume – e filozofia însăși. Și de aceea filozoful rămâne în acest echilibru. Nu rămâne la propriu. Dar când unul din ei, câinele sau omul, se va hotărâ să rupă echilibrul creat, filozoful se va întoarce acasă și-și va transcrie experiența așa cum a trăit-o: ca o experiență de echilibru înăuntrul ființei.

Ce caracterizează atunci gândirea filozofică, înțelegă ca echilibru, echilibru între om și lume? Faptul că ea rămâne la acest echilibru. Rămâne la nivelul lui. Toate celelalte orientări fundamentale ale omului sunt ruperi de nivel. Omul vrea să treacă în altceva, sau să se definească pe sine de altceva. Filozofia este acea orientare în care omul este și rămâne la nivelul lumii. Dar echilibrul

dintre om și lume nu e, de aceea, un raport rece, de la dominator la dominat, ca în magie. Nici unul de la sclav la stăpân, cum este, orice s-ar spune, în știință; este un echilibru de apropiere. Ca în teologie, numai că acolo apropierea între om și lucruri se făcea prin har. Filozofia e o teologie fără har; o teologie în care omul și lumea își consimt unul altuia. Nu pe nivelul lui Dumnezeu, ca în teologie, ci pe nivelul lor. Filozofia e singura orientare care dă omului sensul *prieteniei* cu lumea. Nimeni nu e prieten cu lumea pentru lume, ca filozoful.

Iată atunci o a doua trăsătură a gândirii filozofice. Prima era de a fi o gândire de echilibru; a doua e de a fi o formă consimțită de echilibru: prietenia. Chiar adversitatea, dușmănia, e aci o formă de prietenie largă, fiindcă exprimă interesul omului, ca filozof, pentru celălalt și celelalte. Iar în starea aceasta de prietenie cu lumea, în care se așază filozoful, el înțelege tot ce nu înțeleg ceilalți: chiar răul, chiar urâtul lumii. Și teologul înțelege lumea și o iartă, dar din perspectiva lui Dumnezeu. Filozoful o înțelege și iartă din perspectiva omului. A trebuit să simțiți asta, dacă ați căzut peste un filozof adevărat; cât este îngăduință, înțelegere pentru toate, în prietenia lui.

Dar dacă vreți să înțelegeți cât de adâncă este această dispoziție de prietenie față de tot, față de tot ce e al lumii, care însufletește pe filozof, gândiți-vă puțin ce înseamnă un secol nefilozofic, așa cum era secolul al XIX-lea. În perspectiva de acum, secolul al XIX-lea îmi pare tocmai cel în care „ideile frumoase” s-au supărat pe filozofi.

„Noi vrem să fim singure“, au spus ideile frumoase, ideile generoase, iluziile. „Dacă filozofii nu pot înțelege lumea decât consimțind la urât și rău – îi vom da la o parte și vom face noi o lume, alcătuită numai din adevăruri și frumuseți.“ Ce s-a ales de aci s-a văzut. Urâtul a revenit, odată cu secolul douăzeci. Dar ce făceau ideile acestea frumoase? Făceau exact ca un prieten care ne muștră: „Nu înțeleg cum poți fi prieten în același timp cu mine și cu omul acela.“ Filozofia însă aceasta vrea, iar de aci – supărarea secolului nouăsprezece pe ea. Filozoful vrea să fie prieten și cu Dumnezeu, și e prieten și cu viermii pământului. Îl ofensează pe primul? Îi înnobilează pe ceilalți? Nu, așa e prietenia adevărată, o formă de echilibru. Iubești echilibrul înainte de a iubi altceva. Ești prieten și cu ideile frumoase, și cu ideile urâte, pentru că sunt idei, nu pentru că sunt frumoase sau urâte. Iubești Ordinea. Prietenia pune totul în ordine.

Iar acum putem ajunge la ultima trăsătură a gândirii filozofice. Pornirea aceasta de interes, de prietenie a filozofului pentru lume îl făcea să vadă ordinea din lucruri. Dar care ordine? Ordinea lăuntrică, ordinea adâncurilor. Așa cum cunoști dinainte reacțiile unui prieten pentru că le cunoști dinăuntru – iar faptul că le poți cunoaște și anticipa dovedește că reacțiile țin de o ordine anumită, că fac sistem – tot așa cunoaște sau visează filozoful să cunoască și lumea: din intimitatea ei. El nu se mulțumește să înregistreze și să plaseze fenomenele lumii, vrea legea lor lăuntrică, legea lor de creștere. Pentru gândirea filozofică, împrietenită cu lucrurile,

lipită de ele cum este – iar nu distanțată, ca într-un laborator științific – o singură cunoaștere contează: cea a intimității.

În fond, și filozofia e o formă de cunoaștere. Ea pleacă și se întoarce la cunoaștere, oricât vorbește despre om, existență, echilibru între om și lume. Dar pleacă de la cunoașterea obișnuită, rece, de la reflexiunea impersonală, de un tip ori altul – spre a ajunge la cunoașterea din apropiere, de intimitate, acolo unde granițele între om și lucru se pierd în idee și unde ideile, încărcate de toată miera lumii, nu mai lasă loc nici pentru realitate, nici pentru abstracțiune, ci doar pentru esențe.

Să rezumăm atunci. Gândirea filozofică e gândirea unui raport: raportul dintre om și lume. Dar ce fel de raport? Un raport de echilibru. Ce fel de echilibru? Unul cald, de prietenie. Și la ce duce experiența prieteniei? La intimitate, la cunoașterea dinlăuntru.

Știu, teologia dă totul, magia dă mult, știința, poate, ceva. Filozofia nu e nimic din toate acestea. Dar e extraordinar de mult. Și dacă iubiți poezia sau muzica, pierderile, creșterile, curgerile, dacă vă plac geometria și rigoarea fără să vi se împietrească inima și mintea, dacă sunteți în stare de un dram de nebunie și un munte de măsură – veți întâlni cândva filozofia.

Unul dintre lucrurile pe care le cerem vieții e să ne aducă mult noroc; unul dintre lucrurile pe care le refuzăm vieții e să recunoaștem norocul atunci când l-am întâlnit. Și refuzăm aceasta nu atât pentru că suntem nerecunoscători, cât pentru că nu ne dăm întotdeauna bine seama în ce anume ne constă norocul.

Aproape toată lumea joacă la loterie – și foarte bine face. Dar nu e chiar așa de sigur că știm în ce-ar consta norocul la loterie. Bineînțeles, dacă am sta să ne întrebăm unii pe alții de ce jucăm, de ce ne încercăm norocul, răspunsul ar fi: e pentru a câștiga – a avea noroc însemnând aci a avea câștig. Dar poate că jucăm pentru altceva, pentru cu totul altceva decât bani. Oamenii spun: joc pentru a câștiga, așa cum ar spune: mă duc la război pentru a-mi face datoria. Și într-un caz, și în altul însă, ei își micșorează singuri gestul, din modestie sau din gust pentru simplitate. Nu, suntem mai adânci, mai complicați, mai buni decât atât. Iar la fel cum te bați pentru că ești generos și iubești comunitatea din care faci parte, la fel întreprinzi câte o acțiune din acestea, cum e jocul la noroc, pentru alte pricini decât cele pe

care-ți place să le mărturisești. Nu râvnim să câștigăm pentru simpla plăcere sau simplele foloase ale câștigului. Nu jucăm pe bani *pentru* bani, iată ce vreau să vă dovedesc în câteva cuvinte.

Aș putea începe o asemenea dovadă folosind învățăturile psihologiei moderne. Lucrurile s-ar înfățișa astfel: omul de azi, mai ales omul de azi, e un ins plin de insatisfacții, plin de dorințe pe care și le interzice, de elanuri pe care și le cenzurează, îngrădit de o viață socială prea specializată, părtaș prin cunoaștere la tot ce se întâmplă pe lume, dar în fapt trăind fără participare efectivă; un om care știe prea mult și poate prea puțin, năzuiește prea departe, dar atinge prea târziu, un om ursuz, refulat, trist. Unui asemenea om, orice posibilitate de evadare din cercul cel strâmt în care trăiește îi e întăritoare. Orice nădejde de schimbare, de înnoire, deci de câștig, îndeplinește o adevărată funcție de eliberare. Câte îndemnuri tănuite nu zac în subconștientul nostru, și cu atât mai tănuite cu cât viața ce ducem e mai mediocră! O posibilitate de câștig la loterie întreține visul nostru, nevoia noastră de vis. E un contact cu improbabilul; aproape cu imposibilul. Căci e cineva sigur că, prin câștig neașteptat, și-ar schimba din rădăcini viața? S-a scris oare biografia celor care au câștigat lozul cel mare la loterie, ca să putem vedea dacă într-adevăr au făcut altceva, au devenit altceva decât erau până acum? Dar, oricât de adevărat ar fi că rămânem, și cu, și fără câștiguri, aceiași, e ceva care ne împinge către jocurile de noroc: e setea de a ne lăsa deschise porți către

alte lumi. Ne încercăm norocul spre a ne întreține nostalgiile – ar fi primul răspuns.

Cu toate acestea, nu o asemenea dovadă vrem să aducem aci pentru afirmația că omul nu joacă pentru bani, ci pentru altceva decât banul. E în noi ceva și mai adânc decât nădejdea că vom obține *mijloacele* de a ne schimba viața; e nădejdea că ni se va revela *scopul* după care să ne schimbăm viața. Vă îndoiți încă de aceasta, stăruiți a spune că jucăm pentru a ne distra sau pentru a ne încerca norocul în nădejdea că ne vom îmbogăți? Atunci îngăduiți să vi se înfățișeze exemplul omului celui mai norocos din istorie, omul care, în clipa chiar când s-a îmbogățit, și-a dat seama că în fond aștepta altceva decât belșugul.

Omul acesta, cel mai norocos din istorie, este Petru, Apostolul Petru. Vă amintiți cum istorisește evanghelistul întâlnirea cea mare a lui Petru cu Mântuitorul? Petru, Simon Petru, e pescar. Toată noaptea s-a trudit să prindă pește, dar n-a izbutit să vâneze nimic. Când se ivește lângă el, Mântuitorul se urcă pe corabia lui și-i spune să mai încerce o dată și să-și arunce din nou în apă mrejele. Petru, pescar vechi, nu-și poate face mari nădejdi. El ascultă totuși de îndemnul Celui care predica norodului și aruncă plasa, la noroc. La urma urmelor nu e meseria sa, de pescar, într-o largă măsură datoare norocului? Să-și încerce deci și acum norocul, se va fi gândit el. Și aruncă mreaja – spre a prinde pește așa cum nu mai prinsese niciodată de mult. Cheamă și pe ceilalți tovarăși pescari, umplu împreună amândouă

corăbiile și-și dau seama că au prins atâta pește, încât corăbiile se afundă, de greutate, în apă.

Iar atunci – ce lucru frumos se întâmplă atunci: în fața norocului său, Petru se sperie. Da, se sperie. În loc să cadă la picioarele binefăcătorului său, spre a-i mulțumi pentru belșugul ce l-a răspândit asupra-i, în loc să aducă mreje noi și corăbii noi, în loc să se bucure ca niciodată – căci a câștigat lozul cel mare, nu? a obținut el, pescarul, tot ce-și putea dori atunci când își invoca norocul –, în loc să se bucure, Petru se sperie. Și nu spune: „Doamne, stai lângă mine să mă mai ferești și altă dată.“ Spune: „Doamne, pleacă de lângă mine; pleacă de lângă mine, căci sunt om păcătos.“ Iar cum Mântuitorul îi spune: „Nu te teme“ – o liniște mare se lasă în sufletul lui Petru. El înțelege că norocul său nu stătea în belșug, așa cum de bună seamă crezuse tot timpul. Se ivise pentru el *altceva*, dincolo de câștigul după care alergase până atunci. Norocul său era de a fi câștigat dintr-odată atât de mult, încât acum să se lepede de câștig. Și într-adevăr, Simon Petru părăsește tot vânatul pescuirii aceleia minunate. Trage corăbiile la mal – căci e om gospodar –, le rânduiește frumos acolo și le părăsește. Pleacă după Învățător, către cealaltă pescuire, a sufletelor...

Când meditezi asupra vieții acestui mare blagoslovit al norocului care e Petru, Apostolul Petru, înțelegi că întâmplarea sa e întâmplarea de care ar putea avea parte oricine; iar firea sa, firea acestui ins cumsecade, așezat, om adevărat, adică împovărat cu slăbiciuni, care se va

lepăda de trei ori de Mântuitorul în noaptea încercării celei mari – e cu siguranță firea fiecăruia. Psihologia insului celui mai omenesc din Biblie e psihologia oricărui om cu noroc, psihologia de rând a celui care-și duce viața sa mărunță, așteptând ceva anumit, și în fond așteptând mai mult decât atât. Ca oricare dintre noi, Petru credea că știe ce vrea: puțin noroc, norocul acela de a prinde mai mult vânat decât e dat celor mulți să prindă. Era un jucător și Petru. Aștepta să-i iasă numărul la loterie. Și când s-a întâmplat să-i iasă, el a înțeles că aceea ce dorise era neînsemnat de puțin față de ceea ce căpătase și că putea să se lepede de tot ce fusese viața sa de până atunci.

Când, mai târziu, Petru se va fi gândit la viața sa de până atunci, își va fi dat seama că aștepta în chip nelămurit altceva decât spuneau buzele sale. El prindea pește pentru a-și duce traiul și socotea că, prinzând și mai mult pește, și-ar ferici traiul. Dar acum își dădea seama: prindea pește în așteptare. Își încerca norocul în așteptare. – Și întorceți-vă acum către fiecare dintre noi. Închipuiți-vă că ne-am privi și noi viața, așa, răsturnat, în lumina unei întâmplări minunate ce ar putea avea loc, o întâmplare de soiul întâlnirii lui Petru cu Mântuitorul. Cum ar arăta viața noastră atunci? Nu-i așa că ne-ar părea, în lumina cea nouă, o adevărată pregătire, o așteptare?

Poate nu știm limpede, dar și noi așteptăm să vină cineva să ne scoată din rosturile noastre, așa cum era scos Petru din rosturile sale de pescar. Suntem și noi în aștep-

tare, și atunci, așa, provizoriu, ne încercăm norocul. Dar știm oare bine în ce ne constă norocul? Mai suntem siguri, acum, în lumina întâmplării lui Petru, că norocul ne stă în căpătarea de mijloace materiale?

Negreșit, fiecare dintre noi spune: să am eu mijloacele materiale, că pe urmă știu eu ce să fac. Și iată că nu știm. Iată că Petru *nu* știa ce să mai facă din cele două corăbii pline de pește. Sau știa acum ceva: că rostul său era altul decât cel de a prinde pește, și norocul său era altul decât cel de a se îmbogăți prinzând. Acum, când pentru întâia dată avea la îndemână mijloacele, înțelegea că alta îi era ținta.

Să însemne aceasta că n-are rost să jucăm la loterie, că n-are rost să ne punem norocul la încercare? Putem liniștiți juca înainte, căci nu păcătuim față de nimeni. Dar doresc fiecăruia ca, jucând, să câștige mult, miraculos de mult, atât de mult încât să simtă, cum simțea Petru, că e ceva dincolo de câștig și că se poate lepăda de câștig cu inima ușoară, pentru întâia dată ușoară.

Referințe

DESPRE O ROMÂNIE BINECUVÂNTATĂ

Publicat în *Vremea*, an IX, nr. 438, 24 mai 1936, p. 3.

ȚINEȚI MINTE ...

Publicat în *Rampa*, an XXI, nr. 6 012, 4 aprilie 1938, p. 1.

ÎNTÂMPLĂRI CU DRAGOSTE

Publicat în *Rampa*, an XVI, nr. 4 700, 14 septembrie 1933, p. 1.

DESPRE NESUFERITA INTELIGENȚĂ

Publicat în *Rampa*, an XXI, nr. 6 015, 24 aprilie 1938, p. 1.

ESEU DESPRE DUMINICĂ

Publicat în *Vremea*, an XI, nr. 529, 13 martie 1938, p. 8.

FIUL RISIPITOR ȘI FRATELE SĂU

Publicat în presă – locul și data neidentificate.

ROMÂNIA DE TOTDEAUNA

Publicat în *Universul literar*, an XLIX, nr. 34, 17 august 1940, pp. 1, 6.

ÎMPĂCARE CU LUMEA

Publicat în *Familia*, seria a III-a, an III, nr. 9–10, noiembrie–decembrie 1936, pp. 27–30. Reluat în *Familia*, seria a V-a, an XVIII, nr. 7, iulie 1982, p. 7.

L-AM, NU L'AM

Publicat în *Vremea*, an X, nr. 517, 12 decembrie 1937, p. 4.

CARTEA PE CARE N-O CITEA IOANA D'ARC

Publicat în *Studio Teatrul Național*, aprilie 1943, pp. 6–7.

CÂT VALOREAZĂ O EXPLICAȚIE

Publicat în *Universul*, an LVII, nr. 355, 25 decembrie 1940, p. 13.

TITU MAIORESCU ȘI LUMEA NOASTRĂ

Text scris cu ocazia centenarului nașterii lui Maiorescu. Publicat în *Universul literar*, an XLIX, nr. 9, 24 februarie 1940, pp. 1, 8.

ISTORIA ROMÂNEASCĂ ȘI ROMÂNIA VIE

Publicat în *Universul literar*, an XLIX, nr. 31, 27 iulie 1940, p. 1. Reluat în *Adsum*, nr. unic, 8 august 1940, p. 4.

REVOLTA LUI WERTHER

Publicat în *Universul literar*, an XLIX, nr. 7, 10 februarie 1940, pp. 1, 7.

CUM SFÂRȘESC CIVILIZAȚIILE...

Publicat în *Universul literar*, an XLIX, nr. 4, 20 ianuarie 1940, pp. 1, 8.

VOLTAIRE ȘI LECTURA UNICĂ

Publicat în *Universul*, an LVII, nr. 97, 8 aprilie 1940, p. 4.

ÎNSEMNĂRI DESPRE FEMINITATE

Publicat în *Universul literar*, an XLVII, nr. 34, 8 octombrie 1938, pp. 1, 2.

ÎNTRE IDEALISM ȘI RAȚIONALISM

Publicat în *Vremea*, an XI, nr. 533, 10 aprilie 1938, p. 8.

DE LA IZOLARE LA SINGURĂTATE

Publicat în *Vremea*, an XI, nr. 553, 4 septembrie 1938, p. 6.

A FI SIMPLU

Publicat în *Universul literar*, an XLIX, nr. 24, 8 iunie 1940, pp. 1, 8.

A FI PREMIANT

Publicat în *Universul literar*, an XLIX, nr. 28, 6 iulie 1940, p. 1.

CULTURA ȘI OMUL TÂNĂR

Publicat în *Universul literar*, an XLIX, nr. 16, 13 aprilie 1940, p. 1.

DESPRE OMUL MEDIOCRU

Text citit la Radio București în 20 ianuarie 1938 (orele 19.45–20.00). Programul de radio a anunțat titlul: „Omul contimporan și viitorul“.

DESPRE PLECTISEALĂ

Text citit la Radio București în 24 septembrie 1938 (orele 20.05–20.20). Programul de radio a anunțat titlul: „De ce ne plectisim“.

ÎNCOTRO MERGE CUGETUL CONTEMPORAN

Text citit la Radio București în 2 decembrie 1937 (orele 21.05–21.20), în cadrul emisiunii „Universitatea radio“.

FOLOASELE SUFLETEȘTI ALE VACANȚEI

Text citit la Radio București în 23 iulie 1938 (orele 20.25–20.40) și în 26 august 1938 (orele 19.55–20.15).

ORGANIZAREA DURERII

Text citit la Radio București în 20 și 21 iulie 1940 (orele 20.00–20.15).

CELĂLALT UMANISM

Text citit la Radio București în 25 mai 1940 (orele 20.00–20.15). Programul de radio a anunțat titlul: „Ce este umanismul“.

CĂRȚI REPREZENTATIVE: *CRITICA RAȚIUNII PURE*

Text citit la Radio București în 21 mai 1942 (orele 20.40–21.00), în cadrul ciclului: „Cărți creatoare de orizonturi noi“.

EXTAZUL RELIGIOS

Text citit la Radio București în 26 decembrie 1941 (orele 20.40–21.00), în cadrul ciclului: „Aspecte ale aspirației către unitate“.

FORMĂ, FORMARE, INFORMARE

Text citit la Radio București în noiembrie 1943 (?). Publicat în *Cronica*, an II, nr. 1, ianuarie 1944, pp. 1–3.

DESPRE NOROC

Text citit la Radio București în 9 martie 1940 (orele 20.05–20.20).
Programul de radio a anunțat titlul: „Despre omul cu noroc“.

GÂNDIREA FILOZOFICĂ

Text citit la Radio București în 26 octombrie 1943, în cadrul ciclului de conferințe „Evoluția gândirii“. Într-o formă dezvoltată, sub titlul: *Un înțeles pentru gândirea filozofică*, a apărut în *Saeculum*, an II, nr. 2, martie–aprilie 1944, pp. 16–21.

Cuprins

<i>Nota editurii</i>	5
Despre o Românie binecuvântată	7
Țineți minte... ..	12
Întâmplări cu dragoste	15
Despre nesuferita inteligență	18
Eseu despre Duminică	20
Fiul risipitor și fratele său	24
România de totdeauna	27
Împăcare cu lumea	31
L-am, nu l'am	37
Cartea pe care n-o citea Ioana d'Arc	42
Cât valorează o explicație	45
Titu Maiorescu și lumea noastră	48
Istoria românească și România vie	55
Revolta lui Werther	59
Cum sfârșesc civilizațiile... ..	63
Voltaire și lectura unică	67
Însemnări despre feminitate	70
Între idealism și raționalism	75
De la izolare la singurătate	80
A fi simplu	86
A fi premiant	90

Cultura și omul tânăr	93
Despre omul mediocru	98
Despre plictiseală	105
Încotro merge cugetul contemporan	112
Foloasele sufletești ale vacanței	119
Organizarea durerii	126
Celălalt umanism	132
Cărți reprezentative: <i>Critica rațiunii pure</i>	139
Extazul religios	146
Formă, formare, informare	156
Gândirea filozofică	164
Despre noroc	172
<i>Referințe</i>	179